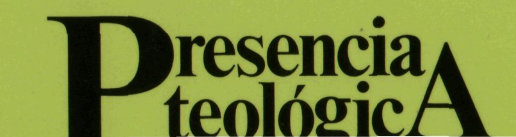
Juan L. Ruiz de la Peña

El don de Dios

Antropología teológica especial

Sal Terrae



Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»

63

Juan Luis Ruiz de la Peña

EL DON DE DIOS

Antropología teológica especial

Editorial SAL TERRAE
Santander

Guevara, 20
39001 Santander

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-0911-X
Dep. Legal: BI-1.628-91

Fotocomposición: Didot, S.A.
Bilbao
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A.
Bilbao

Indice

2.ª Parte: JUSTIFICACIÓN Y GRACIA

A) SECCIÓN BÍBLICO-HISTÓRICA

B) SECCION SISTEMATICA

Al lector

Con esta nueva entrega, lector amigo, concluyo el ciclo de antropología teológica iniciado con *Teología de la creación* (1986) y proseguido con *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (1988). En las páginas liminares de este libro se advertía que su objetivo era «dar razón de la visión cristiana del hombre *al nivel de sus estructuras básicas*». El adjetivo *fundamental* que figuraba en su subtítulo remitía ya a la presente obra, esto es, a una antropología teológica *especial,* a la que incumbe desarrollar los temas *específicos* de una lectura cristiana de la condición humana: pecado, justificación, gracia. El volumen que ve ahora la luz supone, por tanto, el anterior, del que es la lógica prolongación, a la vez que queda abierto al discurso sobre la consumación escatológica, que estimo parte integrante —y conclusiva— de la entera antropología teológica y que he desarrollado en *La otra dimensión. Escatología cristiana* (1986^3). Espero que esta doble conexión —con la antropología fundamental y con la escatología— excuse, al menos en parte, la frecuencia con que recurro en las páginas que siguen al antipático expediente de las autocitas.

Como es sabido, la antropología teológica emergió hace unos decenios, en tanto que disciplina autónoma, englobando las temáticas de los tratados tradicionales *De Deo Creante et Elevante, De Gratia, De Virtutibus* y (no siempre) *De Novissimis.* Sin embargo, la operación ha tenido hasta ahora más de simple concentración parcelaria que de estructuración orgánica y sistemáticamente justificada de aquellos *membra disjecta.* Así lo prueban las fluctuaciones que se observan al cotejar los actuales programas de la disciplina, entre ellas las siguientes: a) las

diversas ubicaciones que recibe el problema del sobrenatural; b) la indecisión que pesa sobre el lugar teológico de la escatología (¿último capítulo de la eclesiología?; ¿coronamiento del entero curso dogmático?; ¿sección conclusiva de la antropología teológica?); c) la tendencia a retornar tácitamente a la vieja protología (*De Deo Creante et Elevante*) unificando en un mismo subtratado *(Antropología teológica I)* la doctrina de la creación y la del pecado original, incluso antes de ventilar el problema del sobrenatural[1].

Quien esto escribe ha expuesto su propio programa de antropología teológica en otro lugar («Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica», en *Studium Ovetense* 1980, 347-360); los libros antes mencionados, junto con éste, son la realización del plan allí diseñado. A él debo, pues, apelar para justificar la parcelación de un proyecto unitario en tres entregas, así como para explicitar los criterios de demarcación seguidos al distribuir los contenidos de cada una de ellas.

De acuerdo con ese plan previo, el presente libro se abre con una *Introducción* dedicada al problema del sobrenatural, que sirve de punto de articulación entre la doctrina expuesta en *Imagen de Dios* y la que va a exponerse seguidamente. En cuanto a ésta, el discurso se estructura en dos partes: la primera se ocupa del pecado original; la segunda, de la justificación y la gracia. Al interior de cada una de ellas, el orden expositivo es el mismo: teología bíblica, historia de la doctrina, teología sistemática.

No se me escapan los posibles inconvenientes de este esquema (que, insisto, ha sido analizado y justificado en el artículo antes citado); entre otros, que la temática del pecado original agote la paciencia del lector (cual si de una «travesía del desierto» se tratara) y le impida llegar a la de la gracia. Por eso, a quienes lean este libro al margen de una finalidad escolar, me atrevería a sugerirles que iniciaran la lectura por la segunda parte, para volver después, si así les apetece, a la primera.

---

1. Véanse los índices de los diversos manuales reseñados en la *Bibliografía General*, a los que puede añadirse todavía GOZZELINO, G., *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (Protologia)*, Torino 1985.

De todas formas, el esquema elegido tiene, a mi entender, indudables ventajas: emplazado el tema del sobrenatural de suerte que en él se articulen la antropología teológica fundamental y la especial —o específica—, su desarrollo puede recoger y explicitar *reflejamente* los indicadores histórico-salvíficos y cristológicos que han ido jalonando las dos entregas anteriores; la doctrina del pecado original queda situada en el contexto más idóneo, empalma sin solución de continuidad con la doctrina de la justificación, evidencia su índole funcional o secundaria y se hurta así a la sustantivación de que frecuentemente ha sido objeto y que distorsiona el real horizonte salutífero hacia el que se mueve el hombre; la doctrina de la gracia, en fin, formula ya nítidamente cuanto se ha venido diciendo en los volúmenes anteriores sobre el designio agraciante de Dios y su realización en el hecho-Jesucristo, así como sobre la vocación teologal del hombre, imagen de Dios, al tiempo que presenta su agraciamiento intrahistórico como un acontecimiento escatológico, esto es, como el *ya* de un *éschaton* que no es meramente futuro, sino a la vez presente *y* por venir.

La doctrina del pecado original había dado lugar a una copiosa bibliografía en anteriores décadas; se trataba entonces de ajustar la verdad de fe a la cosmovisión surgida de la teoría de la evolución. Despejadas ya estas cuestiones fronterizas, la reflexión se centra ahora en los aspectos propiamente teológicos: cuál es el mensaje salvífico de esta doctrina, qué función desempeña en la proclamación del evangelio, qué relación guarda con la doctrina de la gracia.

En cuanto a ésta, y pese a su obvia importancia, no puede decirse que figure entre las más favorecidas por el esfuerzo de renovación teológica postconciliar[2]. A decir verdad, sorprenden un tanto las exiguas proporciones de la bibliografía a ella dedicada, sobre todo si se comparan con las que ha alcanzado la consagrada a la antropología teológica fundamental: «en los últimos tiempos se ha escrito bastante menos sobre esta materia que sobre otras cuestiones teológicas»[3]. Sólo algunos temas

2. Meis, A., «La Gracia, ¿verdad teológica en crisis?», en *Teología y Vida* (1990), 227-255.

3. Ladaria, L. F., *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 303.

puntuales (como el problema del sobrenatural o las cuestiones de interés ecuménico en torno a la justificación) parecen haber concitado el interés de los teólogos. Creo, pues, que queda aquí todavía mucho trabajo por hacer. Y que, para hacerlo como es debido, la teología sistemática habrá de nutrirse —mucho más de cuanto lo haya hecho hasta ahora— de las riquezas contenidas en la teología de los místicos y los maestros de espiritualidad.

En todo caso, uno de los logros de la reflexión teológica contemporánea es la recuperación de la centralidad de la gracia *increada* y, por ende, el tratamiento de la entera temática con categorías personalistas, superadoras de una concepción fisicista que encuadraba el agraciamiento dentro del esquema causa-efecto, en vez de captarlo como resultante de una relación interpersonal. Con ello se consigue, por de pronto, clarificar la naturaleza de la gracia como lo que posibilita la libertad, y no como lo que la amenaza o coarta; se consigue además acortar distancias entre las distintas confesiones cristianas; resulta, en fin, más inteligible el concepto clave de divinización y la función que, con vistas a ella, desempeña la humanidad de Cristo resucitado.

Ni la doctrina del pecado original ni la de la gracia cuentan hoy, de entrada, con una actitud receptiva por parte de la cultura dominante; a ello aludo en los breves preámbulos de las dos partes de *este libro*. Quizá por ello, la predicación actual no es precisamente pródiga en lo tocante a estas verdades de fe, y prefiere acudir a temáticas más «humanistas», sin percatarse de que es el mensaje de la gracia liberadora y la proclamación de la soberanía amorosa de Dios lo que sustenta más eficazmente la dignidad única del hombre, la praxis de una fraternidad interhumana y el sueño utópico de una plenitud posible, cosas todas de las que nuestra sociedad es trágicamente deficitaria.

Sólo hombres nuevos, en efecto, pueden alumbrar una humanidad y un mundo nuevos. Pero ¿quién es hombre nuevo? La respuesta de Pablo reza: «el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo. *Y todo proviene de Dios*, que nos reconcilió consigo por Cristo» (2 Co 5,17s.). Ojalá estas páginas ayuden (no sólo a los estudiantes de teología, sino también a los servidores y testigos de la Palabra) a penetrar mejor en esta afirmación paulina, que condensa en realidad la

tesis central de la entera revelación bíblica y que el título de este libro trata de formular sumariamente: *la salvación del hombre es el don de Dios,* a saber, *el don que Dios hace y el don que Dios es.*

Tras no pocos años de docencia en el Seminario de Oviedo y en la Universidad Pontificia de Salamanca, la deuda que he contraído con los alumnos y los compañeros de claustro de ambos centros es literalmente impagable. Con ellos comparto a diario el gozo de la fe y de ellos vengo recibiendo una constante confirmación en esa misma fe, junto con sugerencias y estímulos sin los que no hubiese sido posible el presente libro. A ellos, profesores y estudiantes, se lo dedico, como muestra —bien modesta, por cierto— de gratitud y afecto fraterno.

J.-L. R.P.
Oviedo,
en la fiesta de la Transfiguración del Señor,
1991

Bibliografía General

ALFARO, J., *Cristología y Antropología,* Madrid 1973.

AUER, J., *El Evangelio de la gracia,* Barcelona 1975.

BAUMGARTNER, C., *La Grâce du Christ,* Tournai 1963.

BOFF, L., *Gracia y liberación del hombre,* Madrid 1980.

CAPDEVILA, V. M., *Liberación y divinización del hombre* I, Salamanca 1984.

CERFAUX, L., *El cristiano en San Pablo,* Bilbao 1965.

COLZANI, G., *Antropología teológica. L'uomo: paradosso e mistero,* Bologna 1988.

FLICK, M. -ALSZEGHY, Z., *El evangelio de la gracia,* Salamanca 1967.

— *Antropología teológica,* Salamanca 1970.

— *Il peccato originale,* Brescia 1972.

FRANSEN, P., «Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia»; «El ser nuevo del hombre en Cristo», en *Mysterium Salutis* IV/2, Madrid 1975, pp. 611-730; 879-937.

GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido,* Barcelona 1991.

GELABERT, M., *Salvación como humanización. Esbozo de una teología de la gracia,* Madrid 1985.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre,* Santander 1987.

KÖSTER, H. M., *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts,* Regensburg 1983.

KÜNG, H., *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique,* Paris 1965.

LADARIA, L. F., *Antropología teológica,* Madrid-Roma 1983.

MARTELET, G., *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort,* Paris 1988[4].

MARTÍN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart,* Freiburg-Basel-Wien 1980.

PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie,* Freiburg-Basel-Wien 1983.

— «La gracia como justificación y santificación del hombre», en *Mysterium Salutis* IV/2, Madrid 1975, pp. 790-873.

PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia,* Salamanca 1980.

RONDET, H., *La gracia de Cristo,* Barcelona 1966.

— *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967.

SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación,* Madrid 1982.

VILLALMONTE, A. de, *El pecado original. Veinticinco años de controversia,* Salamanca 1978.

ZUBIRI, X., *El hombre y Dios,* Madrid 1984.

VV.AA., *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne,* Lille 1975.

Siglas y abreviaturas

Aug	*Augustinianum*
Bibl	*Bíblica*
CFT	*Conceptos Fundamentales de Teología* I-IV, Madrid 1966ss.
CT	*Concilium Tridentinum. Diariorum... nova collectio* I-XIII, Freiburg i.B. 1891ss.
D	DENZINGER, H., *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1963^{3}.
DS	DENZINGER, H. - SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona, Freiburg i.B.-Roma 1965
DTAT	*Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* I, Madrid 1973
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
DTI	*Diccionario Teológico Interdisciplinar* I-IV, Salamanca 1982ss.
DTMAT	*Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* I-II, Madrid 1978
DTNT	*Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* I-IV, Salamanca 1989ss.
EB	*Estudios Bíblicos*
EE	*Estudios Eclesiásticos*
ET	RAHNER, K., *Escritos de Teología* I-V, Madrid 1961ss.
EThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
FCSM	*Fe Cristiana y Sociedad Moderna* I-XXX, Madrid 1984ss.
FKTh	Forum Katholische Theologie
Greg	*Gregorianum*
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1951ss.
LTK	*Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i.B. 1957^{2}ss.

MystSal	*Mysterium Salutis* IV/2, Madrid 1975
NRTh	*Nouvelle Revue Théologique*
PG	MIGNE, J.-P., *Patrologia Graeca*
PL	MIGNE, J.-P., *Patrologia Latina*
R	ROUET DE JOURNEL, M.J., *Enchiridion Patristicum*, Barcelona-Freiburg i.B.-Roma 1958².
RCI	*Revista Católica Internacional «Communio»*
REA	*Revue des Études Augustiniennes*
RET	*Revista Española de Teología*
Salm	*Salmanticensis*
Schol	*Scholastik*
SDB	*Dictionnaire de la Bible* (Supplément)
SM	*Sacramentum Mundi* I-VI, Barcelona 1972.
ST	*Sal Terrae*
SzTh	RAHNER, K., *Schriften zur Theologie* VI-XVI, Einsiedeln 1965ss.
ThG	*Theologie der Gegenwart*
TWNT	KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933ss.
WA	LUTHER, M., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ss.

Para los libros de la Biblia se utilizan las abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*.

En las notas a pie de página se cita a los autores únicamente por el apellido cuando aparecen ya en la bibliografía inicial del capítulo o en una nota anterior del mismo capítulo. En pro de una mayor simplificación, no se cita el título de un libro cuando figura ya en la mencionada bibliografía inicial del capítulo o cuando ya ha sido citado en una nota anterior del mismo capítulo.

Introducción

1. De la imagen de Dios al ser en Cristo

La fe cristiana ha tomado de la Escritura la definición del hombre como «imagen de Dios», haciendo de ella una categoría central en su lectura de lo humano. Pero una antropología de la imagen no puede concebir ésta de modo estático y atemporal. El concepto *imagen de Dios* es dinámico, procesual, histórico, tanto en el plano individual como en el colectivo[1]. El hombre —la persona singular y la comunidad humana— realiza este destino icónico, deiforme, a lo largo de una secuencia cuyos hitos, según la Biblia, son: la imagen formada (doctrina de la creación), la imagen deformada (doctrina del pecado), la imagen reformada (doctrina de la justificación y de la gracia), la imagen consumada (escatología).

El simple enunciado de los tramos de este proceso pone en evidencia la continuidad del sustantivo *imagen*, su carácter inamisible; sea cual fuere la concreta situación en que se encuentra el ser humano frente a Dios, nunca dejará de ser lo que Dios ha querido que fuese: imagen suya. Ésta es, pues, la determinación originaria, sobre la que se modulan las diversas vicisitudes de la relación teologal.

---

1. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 78-81. La discusión sobre el significado que la patrística dio a *imago* y *similitudo* no tiene para nosotros mucho interés; cf. VV.AA., *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969 (sobre todo, los estudios de la segunda parte, pp. 133-327); HAMMAN, A.G., *L'homme image de Dieu*, Paris 1987.

¿Y qué es lo que se implica en tal determinación? La antropología teológica fundamental ha fijado ya sus rasgos elementales: el hombre es un ser ineludiblemente abierto al Tú trascendente que le ha dado origen, que funda su índole personal y social, que avala su superioridad ontológica y axiológica sobre el resto de los seres mundanos y que, en fin, representa el destino último de su dinamismo y de su ilimitada capacidad optativa[2].

Pero todo esto lo estipula la antropología teológica fundamental de un modo teórico, partiendo (claro está) de la revelación, pero ampliando sus indicaciones por la vía de una reflexión abstracta sobre las estructuras básicas de lo humano. Esta consideración genérica no entra, por razones de método expositivo, en las condiciones histórico-concretas en que se realizará de hecho el diálogo hombre-Dios. Es verdad que, incluso con esta limitación metodológica, la antropología teológica fundamental no ha podido eludir el hecho-Cristo y su doble función de referente insoslayable de lo humano y de mediador entre el hombre y Dios[3]. Pero se ha limitado a tomar nota de este dato, sin explorar a fondo y sistemáticamente sus virtualidades.

Es preciso, por lo tanto, dar un paso más. Una vez delineados los rasgos básicos de la imagen de Dios, necesitamos verla en movimiento. ¿Hacia dónde se dirige? ¿Qué dinamismos la animan? Conocemos ya un primer esbozo de respuesta: Dios, que ha sido su principio, no puede no ser su fin[4]. Pero ¿en qué consiste éste? El hecho-Cristo, al que antes me he referido, constituye la revelación del designio misterioso con el que Dios ha creado al hombre: el que es imagen de Dios ha sido puesto en la existencia para participar del ser mismo de Dios. El destino del hombre es su divinización o —dicho en términos neotestamentarios— su *ser en Cristo*. «Seréis como dioses»; aunque puesta en boca de la serpiente, no por ello esta promesa es menos veraz. La encarnación del Verbo autentifica este propósito divino: como reza la célebre sentencia patrística, Dios se ha humanado para que el hombre sea divinizado.

---

2. De todos estos rasgos me he ocupado en *Imagen de Dios*...
3. *Ibid.*, 78-84; 178-183; 201-203; 219s.
4. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1987², 146-150 («El fin de la creación»).

Al ser humano se le convoca, pues, a un desenlace que rebasa su estructura nativa. La participación en el modo de ser de Dios es, por hipótesis, inalcanzable para el hombre. Este no podrá, por consiguiente, cobrar el objetivo para el que ha sido creado si no es por la comunicación amorosa y gratuita del mismo. Nos hallamos así ante una constatación paradójica: lo que el hombre *es* por creación (imagen de Dios) no le basta para llegar a lo que *debe ser* (partícipe de la condición divina) según el propósito del creador. Por más que esté dotado de cualidades y atributos sorprendentemente altos, que lo sitúan en un plano netamente superior al de las restantes entidades mundanas, este ser difícilmente clasificable, emplazado entre el cielo y la tierra, «carne de límite» y «ser fronterizo» donde los haya [5], está desprovisto, por definición, de la aptitud de traspasar por su propio pie su frontera ontológica para alcanzar autónomamente lo que Bloch llamaba «la patria de la identidad», su *status* definitivo, su acabado modo de ser; en suma, su *ser en Cristo*.

Con otras palabras, el enigma de lo humano radica, a fin de cuentas, en la imposibilidad humana de realizar su más auténtica y originaria posibilidad. Creando al hombre, Dios ha querido crear un ser finito, pero llamado a la infinitud. Si esta ocurrencia divina es algo más que una broma trágica o un cruel desatino, ello sólo puede significar que Dios ha creado al hombre finito con el único propósito de ser él mismo quien colme su finitud; con la sola intención de reservarse para sí la plenificación de su déficit, haciendo saltar las barreras de su limitación. Lo que el hombre *es* (por naturaleza) se trascenderá hacia lo que *debe ser* (por gracia).

2. El problema del sobrenatural[*]

Queda así planteada la clásica dialéctica naturaleza-gracia[6] que, de una u otra forma, traspasa la entera historia de la teología cristiana y se refracta hacia diversos binomios análogos: crea-

5. Así denomina al hombre TRÍAS, E., *Los límites del mundo*, Barcelona 1985, *passim*.

6. El término *naturaleza*, secularmente aproblemático en la jerga filo-

ción-alianza, historia profana-historia sagrada, progreso-reino, liberación-salvación, etc.

Si el hombre es proyectado y querido por Dios con vistas a su divinización, de modo que ésta sea la única real consumación de lo humano; si, por otra parte, tal consumación no puede ser fabricada por el hombre mismo, sino que sólo acontece como graciosa autodonación del propio Dios, ¿cómo pensar la inserción de esa gracia en esa naturaleza? ¿Será la divinización algo sobreañadido desde fuera a una estructura ontológica completa en sí misma y autosuficiente? ¿O habrá en dicha estructura una secreta connaturalidad hacia lo transnatural, algo así como una irrefrenable proclividad hacia su *plus* de ser, ciertamente no debido pero permanentemente sospechado y pre-sentido, de forma tácita o expresa?

He ahí lo que ha dado en llamarse el problema del sobrenatural. Problema que se mueve entre los dos cuernos de un espinoso dilema: *o bien* hacemos de la gracia algo extrínsecamente adosado a la naturaleza, con lo que justificamos su gratuidad, pero a costa de dejar a oscuras por qué ella deba ser el único fin real del hombre, e incluso por qué tenga el hombre que sentirse vitalmente concernido por algo ajeno y exterior a él mismo; *o bien* la concebimos como una expectativa tan hondamente incrustada en la urdimbre de lo humano que liquidamos su carácter de don indebido y gracioso.

El dilema puede formularse igualmente en otros términos: la innegable *trascendencia* del sobrenatural ¿será de tal suerte que no deje espacio para una cierta *inmanencia* del mismo en la textura ontológica humana? En tal caso, la gracia no tendrá ningún punto de anclaje en el hombre y éste difícilmente podrá echarla de menos, añorarla e incluso agradecerla de verdad; el don que se le ofrece le resultará tan exótico que *no le dirá*

---

sófico-teológica, se ha tornado hoy conflictivo. He optado por mantenerlo, a falta de otro mejor, entendiéndolo en un sentido vulgar y prefilosófico, como lo que denota la condición humana *ut talis*, al margen de lo que a ella le adviene desde la historia de la salvación. Para una justificación de este uso, que sigue siendo común pese a todo, vid. ALFARO, J., *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 253, 338.

literalmente nada, sobre todo si —a mayor abundamiento— se estima que la gracia no es objeto de experiencia consciente, sino que resta siempre «a extramuros de la conciencia»[7]. De otra parte, empero, si admitimos un (cierto) grado de inmanencia del don, ¿cómo dosificarlo para no acabar con su trascendencia?; ¿cómo explicar que, aunque Dios sea *indebido* al hombre, no le es *innecesario*, sino que, por el contrario, es su más acuciante necesidad?

Sobre el estrecho filo de estas dos alternativas (sobrenaturalidad/connaturalidad; trascendencia/inmanencia) discurre el debate en torno a nuestra cuestión[8]. Sus antecendentes históricos no interesan especialmente a nuestro objeto; baste, pues, la siguiente breve reseña de los mismos[9].

Según Tomás de Aquino, el hombre no tiene más fin último absoluto que la visión intiuitiva de Dios, con la plena felicidad resultante de tal visión (*visio beata*); a ella aspira todo ser humano con un deseo natural e innato, esto es, con una inclinación inscrita en su naturaleza[10]. Este fin sobrenatural es, pues, *in-*

---

7. RAHNER, K., *ET* IV, 216.

8. La bibliografía es inmensa. Una primera aproximación es la que ofrecen los manuales: FLICK, M. — ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Salamanca 1970, 597-615; AUER, J., *El evangelio de la gracia*, Barcelona 1975, 215-226; MUSCHALEK, G., «Creación y alianza como problema de naturaleza y gracia», en *MystSal* II/1, 602-614; LADARIA, L.F., *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 141-170; GOZZELINO, G., *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, Torino 1985, 80-90; GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 127-170. Para una exposición más detenida, vid. COLOMBO, G., «Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni», en VV.AA., *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* II, Milano 1957, 545-607; ID., «Sobrenatural», en *DTI* IV, 348-359. Vid., en fin, los trabajos de De Lubac, von Balthasar, Rahner y Alfaro que se citarán a continuación.

9. Cf. el exhaustivo estudio de ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Sto. Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952.

10. *Summa Theol.* I,12,1; I-II, 3,8; *Contra Gent.*, 3,48.50. Nótese que la categoría bíblica de *visión de Dios* incluye la divinización mediante la comunión vital con Cristo; cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986³, 228-238, 243-247. Así pues, cuando en lo que sigue se hable de la visión de Dios, se estará hablando equivalentemente del ser en Cristo escatológico que diviniza al hombre.

manente al hombre, toda vez que responde a una demanda enraizada en su interioridad, a saber, en la apertura del espíritu humano al horizonte ilimitado del ser, que le hace tender hacia una plenitud cognitiva y volitiva en la unión inmediata con Dios. Mas de otro lado el Angélico subraya vigorosamente la *trascendencia* de la visión, que no puede ser obtenida por el solo dinamismo desiderativo humano, sino por la gracia liberalmente otorgada por Dios en Cristo[11].

La posición de Tomás no es ciertamente cómoda, puesto que conlleva la evidente paradoja (señalada más arriba) de un deseo *natural* que no puede ser colmado *naturalmente*. La paradoja se acentúa además si se tiene en cuenta que, según nuestro teólogo, a) «es imposible que un deseo natural sea inane» (o en vano)[12]; b) con todo, los no bautizados que mueren sin pecado personal —con sólo el original— no alcanzan la visión de Dios, pero no sufren por esta frustración de su deseo natural[13]. Dos preguntas se plantean inmediatamente: ¿resulta coherente excluir todo sufrimiento de quien ha visto frustrada su más íntima propensión?; ¿cómo explicar en ese caso la no inanidad del deseo natural?

Fueron estas dificultades las que movieron a Cayetano a plantear la cuestión de otro modo. El hombre sólo puede apetecer naturalmente lo que le sea connatural; no existe en él, por tanto, el deseo *natural* de ver a Dios del que hablaba Tomás; si existiera, Dios estaría obligado a facilitarle los medios para alcanzar tal fin, pues no sería justo asignarle un objetivo último de imposible consecución. La gracia, entonces, no sería don gratuito, sino obligación de Dios y derecho del hombre. Cayetano, en suma, no cree posible compatibilizar la existencia del deseo natural de la visión con la trascendencia de la misma (y, consiguientemente, de la gracia); el hombre sólo aspira *naturalmente* a un fin *natural*, y Dios habría podido crearlo sin destinarlo a la visión[14].

---

11. *Summa Theol.* I-II,5,5; *Contra Gent.*, 3,52; vid. ALFARO, *Lo natural...*, 164s.

12. *Contra Gent.*, 3,48.

13. Es la tesis del limbo, o felicidad natural alternativa a la felicidad de la visión de Dios: *De Malo*, 4,1 ad 14; 5,3 ad 4.

14. ALFARO (*Lo natural...*, 209s.) señala un precedente de esta teoría

Entretanto, el concepto de *naturaleza*, introducido en la escolástica de la mano de Aristóteles, va cobrando importancia en el discurso teológico; al hilo de la nueva cosmovisión renacentista, se convierte en el punto de partida de la reflexión sobre el hombre, que tiene su correspondencia antitética en el concepto del *sobrenatural*. El hombre podría haber sido creado sin los dones sobrenaturales de la justicia original, en un estado de *naturaleza pura*. De hecho, sin embargo, dicho estado no ha sido nunca realidad histórica: el orden concreto querido por Dios es el orden de la gracia, finalizado en la visión deificante.

La nueva posición tiene la indudable ventaja de salvaguardar la gratuidad absoluta del sobrenatural, disolviendo además la embarazosa paradoja de un deseo natural no alcanzable naturalmente. Pero el precio pagado será muy alto. La teología va a tomar como referente básico de su indagación antropológica el concepto abstracto de naturaleza (humana) pura, y no el hecho-Cristo, que constituía la definición neotestamentaria, patrística e incluso teológica del ser del hombre[15].

Por otra parte, si la gracia es indebida a la naturaleza, de suerte que ésta pueda restar íntegra tal cual es sin aquélla, el don sobrenatural —según se ha indicado ya más arriba— corre el riesgo de ser visto como algo que, después de todo, no afecta decisivamente a la constitución ontológica humana; será a lo sumo una especie de ornamento adicional, adjuntado a una realidad ya completa y finalizada en sí misma. Tal don será, pues, muy de agradecer, en cuanto importa una promoción gratuita, pero su ausencia no se sentirá como déficit dramático de la condición humana. Lo sobrenatural va a interpretarse fatalmente como lo sobre-añadido (*super-naturale=super-additum*), a saber, como un *accidente* que se agrega a una *esencia* inmutable y pacíficamente autoclausurada. La naturaleza ni exige ni excluye la gracia; se sitúa ante ella en una actitud neutra, con una *potencia obediencial* que es mera posibilidad *pasiva* de su recepción.

---

que, según el mismo autor (*ibid.*, 407), representa una novedad absoluta respecto a «la opinión común» vigente en los siglos XIV y XV, que afirmaba con Tomás de Aquino la existencia del apetito innato de la visión.

15. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*..., 78ss., 94ss.

La reacción no se hizo esperar. Un teólogo de Lovaina, Miguel Bayo (1513-1589), de quien habremos de ocuparnos más adelante[16], hará oscilar el péndulo hacia el extremo opuesto. Dios no habría podido crear al hombre sin la gracia, que es, por tanto, *debida* a la naturaleza, «condición natural» del hombre (*DS* 1921, 1923, 1924, 1926, 1955=*D* 1021, 1023, 1024, 1026, 1055), y cuya pérdida o ausencia representa una degeneración de dicha naturaleza (*DS* 1927, 1935=*D* 1027, 1035).

La intención de Bayo era buena[17]; su tesis es decididamente mala. Según ella, en efecto, la gracia deja de ser lo que la misma palabra indica, pura gratuidad, para devenir pura necesidad, «el pago de una deuda de justicia»[18]; lo sobrenatural queda subsumido en lo natural, produciéndose así «una inversión que es una perversión»[19], dado que lo sobrenatural sería *para* lo natural, y no lo natural *para* lo sobrenatural.

La condena de Bayo (*DS* 1980=*D* 1080) fija los mínimos irrenunciables a los que ha de atenerse la fe: el ser humano no tiene derecho a poseer a Dios (la humanidad no tiene derecho a la encarnación); si lo consigue será porque él se ha querido dar al hombre, y no porque éste lo haya conquistado o merecido de algún modo. Lo cual no obsta al hecho de que, si Dios no hubiese querido la encarnación, el hombre será infinitamente más pobre de lo que es y, sobre todo, de lo que será.

Este último extremo, que era la parte de razón que competía a Bayo, va a ser con todo preterido por la reacción antibayana. Desde el siglo XVII hasta la neoescolástica de principios de nuestro siglo, la teología se decantará cada vez más resueltamente por la trascendencia de la gracia, subrayando unilateralmente la línea iniciada por Cayetano y quebrando el delicado equilibrio de que había hecho gala Santo Tomás. La libertad soberana de Dios y la gratuidad absoluta del don se exponen de

---

16. Cf. *infra*, caps. 3 y 7.

17. El durísimo juicio que emite DE LUBAC, H., sobre él (*Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965, 15-48) parece excesivo, dictado quizá por el deseo —o la necesidad— de desmarcarse resueltamente del teólogo lovaniense.

18. DE LUBAC, *Augustinisme...*, 16.

19. *Ibid.*, 20.

tal modo que llevan a la consideración de dicho don como un hecho contingente y secundario, que ciertamente perfecciona al hombre, pero no intrínseca y esencialmente. El estado de naturaleza pura se solidifica hasta el punto de convertirse, de mera posibilidad hipotética y abstracta, en realidad cuasi histórica, tanto respecto al origen (creación y salvación serían dos órdenes distintos y sucesivos) cuanto respecto al término (la existencia fáctica del limbo se sobreentiende con toda normalidad). La historia, pues, tendría, no uno, sino dos fines: la felicidad natural y la visión beatífica.

Esta escatología del doble fin (natural y sobrenatural) sanciona definitivamente la consistencia ontológica de la naturaleza humana, dotada de una estructura autosuficiente, con fines y medios propios, connaturales, a la que *sobrevienen* como *accidentes* históricos la elevación al sobrenatural, el pecado de Adán, la redención y salvación en Cristo, el destino a la visión deificante.

3. El debate en nuestros días

Así las cosas, era previsible —de nuevo— la reacción. Esta cristalizó en torno a un libro de H. de Lubac[20] que tuvo la virtud de actuar como revulsivo y abrir una de las raras controversias protagonizadas por la teología de la gracia en nuestro siglo. No es posible seguir aquí en detalle el entero curso de la discusión; me limitaré a reseñar las posiciones de sus más destacados participantes: el propio de Lubac, Alfaro y Rahner[21].

a) En su estudio de 1946, de Lubac pretende ante todo recuperar la paradoja tomasiana: el hombre, en cuanto «naturaleza espiritual», es deseo de Dios y ha sido creado para que se cumpla consumadamente en él ese deseo, que es esencial, necesario y absoluto, al que no puede sustraerse porque se le impone, sépalo o no, de manera incondicionada.

---

20. *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946; a nuestro propósito interesan las páginas conclusivas.

21. Para la polémica suscitada a raíz de la aparición de *Surnaturel*, vid. COLOMBO, «Il problema...», 568ss.

Tal deseo, sin embargo, no entraña una exigencia: «el espíritu no desea a Dios como el animal desea su presa: *lo desea como un don*»[22]. Se trata, por tanto, de un apetito que no atenta contra la trascendencia del sobrenatural, porque tiende a la libre y gratuita autodonación divina, y porque el hombre no puede colmarlo por sus propias fuerzas (el deseo «es ineficaz por sí mismo»; más aún, «está en nosotros, pero no es de nosotros»). Con todo, Dios no puede crear al hombre sin ese apetito, que se identifica en último análisis con la condición espiritual humana.

Las críticas al teólogo francés no se hicieron esperar. La objeción más seria que se le hizo advertía que, según su teoría, la gratuidad de la salvación sobrenatural consistía simplemente en la gratuidad de la creación; realizada ésta libremente (gratuitamente) por Dios, en la iniciativa creadora se contiene ya la iniciativa salvadora (el propósito de divinizar al hombre en la visión), y ello incondicionada y necesariamente. La encíclica *Humani Generis* de Pío XII ponía en guardia contra quienes sostengan que «Dios no ha podido crear seres dotados de razón sin destinarlos a la visión beatífica»; tal opinión «corrompe la verdadera gratuidad del orden sobrenatural»[23].

La respuesta de de Lubac se contiene en un nuevo libro aparecido en la etapa conciliar, menos crispada y más receptiva a las propuestas originales[24]. En él se habla de una «doble gratuidad» —o de una «doble iniciativa»—: la creativa y la salvífica[25], pero a la vez se insiste en la idea de «la paradoja cristiana del hombre»[26], consistente (como ya sabemos) en la existencia de un deseo natural absoluto de lo absolutamente gratuito; la visión de Dios es natural en su apetición, pero sobrenatural en su consecución[27]. Por eso, observa de Lubac, «si la primera gracia [la de la creación] es contingente, diremos que

22. *Surnaturel...*, 484 (el subrayado es mío).
23. *DS* 3891 = *D* 2318.
24. *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965.
25. *Ibid.*, 77.
26. *Ibid.*, 135-154; el término «paradoja» se reitera en los títulos de los caps. 7, 8 y 9.
27. *Ibid.*, 151, 176s.

la segunda [la visión] es super-contingente»[28]: Dios podría, en absoluto, crear al hombre sin destinarlo a la visión (como advertía la *Humani Generis*); aunque, eso sí, no podría crear a un hombre *sin el deseo* de la visión; ahora bien, en el primer caso, la condición humana estaría marcada por un doloroso sentimiento de frustración[29].

La hipótesis de la naturaleza pura, prosigue de Lubac, es inútil, más aún, indefendible; especular con un ser humano irreal no puede servir para iluminar la situación de la única humanidad real e históricamente existente; tal hipótesis conduce además a la consolidación de una presunta naturaleza humana abstracta y al consiguiente extrinsecismo de lo sobrenatural respecto de lo natural, con lo que se liquida el elemento *inmanencia* de la comprensión de la gracia.

Lo sobrenatural ha de mostrarse como gratuito, no en relación con una hipotética humanidad, sino mirando a nuestra concreta condición humana; ello se logra sólo cuando nos percatamos de que nuestro ser es don de Dios y que está dotado de una finalidad que es igualmente gratuita. Con otras palabras, Dios ha previsto y creado una naturaleza tal que sea capaz de desear su autodonación y de acogerla si se produce. No ha pensado primero la naturaleza y luego el sobrenatural; lo primero es el designio agraciante, en vista del cual opera el designio creativo[30].

b) En diálogo con de Lubac, Alfaro va a elaborar su propia versión de la dialéctica naturaleza-gracia[31]. Tras advertir que de

28. *Ibid.*, 113.

29. *Ibid.*, 247: «permaneciendo *imperfecto* para siempre», el hombre será condenado a no conocer jamás sino «una especia de gozo vacilante» (*joie troublante*) y a «lanzar su llamada a un cielo indiferente y mudo». Dos páginas más adelante, de Lubac carga aún más las tintas y habla del «suplicio horrible que soporta el empeñado en una carrera interminable», «sin el menor avance real».

30. *Ibid.*, caps. 2 («Une hypothèse insuffisante») y 4 («Pour une gratuité réelle»). El pensamiento de de Lubac ha sido estudiado a fondo por FIGURA, M., *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach H. de Lubac*, Einsiedeln 1979, y por BERZOSA, R., *La teología del sobrenatural en los escritos de H. de Lubac*, Burgos 1991.

31. ALFARO, «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», en *Greg*

Lubac se ha limitado a afirmar su tesis cardinal (el deseo necesario y absoluto de ver a Dios es inherente a la naturaleza espiritual del hombre) sin aducir pruebas, el teólogo español defiende la existencia del deseo de la visión, pero añade que la conexión entre ese deseo y la estructura ontológica humana es *fáctica*, no *necesaria*; la dimensión espiritual del hombre no implica sin más el destino a la visión; tal destino procede, no de la iniciativa creadora, sino de la voluntad divina de autodonación, puesta de manifiesto en la encarnación del Verbo. «El hombre no está efectivamente *finalizado* hacia la visión sino por la llamada de la gracia de Cristo»[32]. Sólo así se garantiza, a juicio de Alfaro, la gratuidad del don (la trascendencia del sobrenatural); si el hombre estuviera remitido a la visión *por naturaleza e incondicionalmente* (esto es, independientemente de la economía histórica que Dios eligiera), los atributos de la bondad y la justicia divinas exigirían que se le destinara de hecho al fin sobrenatural. La hipótesis de la naturaleza pura («hipótesis límite») es legítima, a condición empero de que se mantenga como mera hipótesis; sirve para mostrar que no carecería de sentido la creación de un ser humano no destinado a la visión[33].

Por otra parte —y aquí Alfaro sale por los fueros de la inmanencia de la gracia—, es cierto que existe un deseo *natural* de ver a Dios, que coincide con «la estructura ontológica apriórica ('in actu primo') de las facultades intelectivo-volitivas del hombre». Pero ese deseo, en cuanto apunta a la participación del ser divino, está ya «coloreado» por la concreta economía sobrenatural querida de hecho por Dios; es, con otras palabras, no absoluto (como sostenía de Lubac) sino «condicionado respecto de su término» e «ineficaz», esto es, inalcanzable por el dinamismo natural. La visión deificante es, sin embargo, el único fin capaz de colmar consumadamente al ser humano, que

(1957), 5-50; ID., «El problema teológico de la trascendencia y de la inmanencia de la gracia», en *Cristología*..., 227-343. Es este último estudio el que sigo, pues en él afirma y completa el autor los contenidos del estudio precedente.

32. «El problema...», 280.
33. *Ibid*., 286.

sin él quedaría en una situación de perfectibilidad ilimitada permanentemente inconclusa[34].

En resumen, *la fórmula de la trascendencia* sería, según el jesuita español: el hombre es inteligible y verificable sin estar destinado de hecho a la visión. *La fórmula de la inmanencia* reza: el hombre alberga en su núcleo más íntimo una afinidad o habitud innata respecto a la visión, un deseo natural de ella, que es su único fin *último*; sólo si se cumple ese deseo, resulta perfectamente consumado; fuera de él, resta perpetuamente inacabado.

Dicho brevemente: porque es *espíritu*, el hombre no puede menos de preguntarse por Dios y salir en su búsqueda; porque es espíritu *finito*, no puede llegar al *Dios en sí* por el que inquiere, a no ser que Dios mismo se le entregue gratuitamente. La consecución de Dios —la divinización por participación en su ser— responde, pues, al dinamismo propio del espíritu humano, tiene en él un sólido punto de anclaje (inmanencia); pero si se alcanza de hecho, ello habrá sido efecto exclusivo de la autodonación divina (trascendencia)[35].

c) Como ocurre con otros muchos problemas teológicos, la aportación de Rahner a nuestro asunto ha sido decisiva, enriqueciendo el debate con una serie de categorías básicas (naturaleza pura como *resto*; existencial sobrenatural; potencia obediencial *activa*) que pronto pasaron a ser de uso común, contribuyendo a esclarecer el estado de la cuestión[36].

---

34. *Ibid.*, 323-325. Como parte de premisas diferentes, Alfaro no dramatiza este hipotético estado, contrariamente a de Lubac; piensa más bien que es justamente esta perfectibilidad ilimitada lo que constituye el signo distintivo del espíritu finito, que «no lleva en sí mismo el destino efectivo a una plenitud definitiva, a un término final último», sino que se caracteriza por la tendencia a un progreso indefinido que no deja de ser real por el hecho de que no conozca «un término final» (*ibid.*, 333s.). El hombre, en suma, no está naturalmente finalizado, aunque es sobrenaturalmente finalizable.

35. *Ibid.*, 322s., 325. Sobre la teología de Alfaro, vid. MIGUEL, J.M. DE, *Revelación y fe. La teología de Juan Alfaro*, Salamanca 1982. Cf. también LADARIA, L.F., «Naturaleza y Gracia. Karl Rahner y Juan Alfaro», en *EE* (1989), 53-70.

36. De la copiosa producción de Rahner, nos interesan directamente los

Al igual que de Lubac y Alfaro, Rahner juzga insostenible y altamente nociva una concepción extrinsecista de la gracia que no dé razón de su inmanencia en la persona humana. Pues en tal concepción el hombre —considerado de entrada como *naturaleza pura*— percibirá la llamada de Dios «sólo como un estorbo que le quiere forzar a algo para lo que... no está hecho». Además la identificación de la experiencia que el hombre concreto hace de sí mismo con la experiencia de una pura naturaleza es una falacia. El ser humano realmente existente es el ser llamado desde siempre a la comunión con Dios; en su experiencia laten, por tanto, elementos que no pertenecen al orden de la naturaleza, sino al orden de la economía histórica de la gracia[37].

El concepto de *naturaleza pura* es, pues, deducible sólo como el resto resultante al sustraer de nuestra experiencia histórico-concreta todo lo que a ella adviene desde el régimen de gracia querido desde siempre por Dios para la realidad creada. Como es obvio, y dada la estrecha imbricación de lo natural y lo sobrenatural en nuestro orden histórico, tal sustracción nunca se podrá realizar limpiamente, con precisión quirúrgica; de donde se sigue que la famosa *naturaleza pura* no es en ningún caso «algo claramente delimitable» que pueda servir de nítido punto de partida para el discurso antropológico cristiano[38].

Ese punto de partida ha de ser, más bien, la antes mentada vocación a la gracia, lo que Rahner llama «el existencial sobrenatural». El designio divino agraciante es «un constitutivo ontológico interno» de la concreta esencia humana. El hombre, sépalo o no, se encuentra con él en la actual economía *previa-*

---

escritos siguientes: «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», en *ET* I, 325-347; «Naturaleza y gracia», en *ET* IV, 215-243; «Immanente und transzendente Vollendung der Welt», en *SzTh* VIII, 593-611; «Existenciario, existencial», en *SM* III, 66-68. Sobre la antropología de Rahner, vid. SPECK, J., *Karl Rahners theologische Anthropologie*, München 1967, 47-178; WEGER, K.H., *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg i.B. 1972, 80ss.; RUIZ DE LA PEÑA, «Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner», en (LUCAS HERNÁNDEZ, J. DE S., ed.) *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1976, 180-201.

37. *ET* I, 328-330; *ET* IV, 216-220, 237.

38. *ET* I, 330, 342s.; *ET* IV, 240.

mente a su opción, y él no puede menos de afectarle interiormente; de no darse tal *existencial*, el ser humano y el mundo serían distintos de lo que de hecho son. Pero, advierte Rahner, se trata de un existencial *sobrenatural*, porque *es indebido*; la voluntad divina de autodonación es libérrima y no está incluida necesariamente en el propósito creador; en cuanto procedente del puro amor gratuito, Dios podría no haberla implicado en el plan de la creación. Rahner estima que de Lubac no tutela satisfactoriamente esa gratuidad (sobrenaturalidad) del don divino; rechazando la legitimidad del concepto de naturaleza pura, el teólogo francés convierte la gracia en algo *debido*, que Dios no puede menos de otorgar so pena de ser injusto con su criatura[39].

De otro lado, y supuesto que Dios ha situado al hombre en el ámbito del existencial sobrenatural, ha tenido que crearlo de tal suerte que el destinatario de dicho existencial pueda recibirlo, y recibirlo como pura gracia. Es decir; Dios debe crear una naturaleza que «pueda dar cabida a este amor que es Dios mismo; que lo pueda y lo tenga que recibir... como lo que es: ...el regalo inesperado, indebido»[40]. Efectivamente, hay en el hombre una *potencia obediencial* respecto al existencial sobrenatural; sólo que —contrariamente a lo que sostenía la teología neotomista— esa potencia obediencial no es algo meramente neutro o pasivo; es «una verdadera capacidad», «una congeniabilidad», «una ordenación interna», coincidente en última instancia y de hecho —en la actual economía— con «el dinamismo ilimitado del espíritu», que *no exige* el sobrenatural incondicionalmente, pero que habilita al hombre para acoger libremente la autodonación divina. Tal potencia, agrega Rahner, es «lo más íntimo y lo más auténtico del ser humano», «el centro y la razón radical de lo que él es»[41].

---

39. *ET* I, 333, 338-342; *ET* IV, 234s., 238. La afirmación de las dos gratuidades —la de la creación y la de la gracia— hecha por el de Lubac de 1965 es, a juicio de Rahner, puramente verbal; la segunda gratuidad no encaja coherentemente en su sistema y se reduce, en el fondo, a la primera. La misma observación es hecha por Alfaro («El problema...», 287-289). Resulta significativo que de Lubac rechace a su vez la tesis rahneriana del existencial sobrenatural como «suposición inútil» (*Le mystère...*, 136, nota 1).

40. *ET* I, 339.

41. *ET* I, 332, 340, 344; *ET* IV, 240-242. Se notará de nuevo la coin-

Llegado a este punto, y aunque no emplee el término *paradoja* tan querido por de Lubac, Rahner no vacila en expresar *paradójicamente* la relación naturaleza-gracia. «La esencia de la persona espiritual..., su *inmanencia*, es precisamente *la trascendencia*... El cumplimiento *inmanente* de una historia espiritual libre en su cumplimiento *trascendente*... Un ser espiritual *trascendente* en su conocimiento y libertad excluye, por su misma esencia, un cumplimiento *inmanente*... El cumplimiento *trascendente* de una libertad personal constituye su único y verdadero cumplimiento *inmanente*»[42].

4. Reflexiones finales

El debate al que hemos asistido arroja, como saldo resultante, las conclusiones siguientes:

a) *Coincidencias:*

—la idea de naturaleza pura es una abstracción hipotética; dicha naturaleza no tiene realidad histórica;

—el hombre de la actual economía cuenta con un único fin último;

—ese fin único es la visión felicitante de Dios, que importa la divinización del hombre, al ser participación en Cristo de la vida divina;

—tal divinización es gracia, don absolutamente gratuito, inmerecido e inasequible para el ser humano con su solo dinamismo inmanente.

---

cidencia en este punto entre Rahner y Alfaro. En cambio, VON BALTHASAR, H.U. (*Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951), que se mostraba de acuerdo con la concepción rahneriana de la naturaleza pura como *Restbegriff* o *Hilfsbegriff* (*ibid.*, 294), disiente de su caracterización de la potencia obediencial como «lo más interno» del hombre (*ibid.*, 310ss.).

42. *SzTh* VIII, 598s. A decir verdad, alguna de estas formulaciones podría haber sido firmada por el de Lubac de 1946, lo que tal vez explique las reticencias de von Balthasar aludidas en la nota anterior. Téngase presente, con todo, que «la persona» o «el ser espiritual» al que se refiere Rahner es el hombre de la presente economía, y que el teólogo alemán contradistingue expresamente la *esencia* humana de su *naturaleza* (*ET* I, 342).

b) *Divergencias:*

—para tutelar la sobrenaturalidad (la gratuidad) de la gracia y la visión es preciso, según Alfaro y Rahner, tomar en consideración la hipótesis de la naturaleza pura —con las precisiones consignadas al efecto—; de Lubac estima, por el contrario, que dicha hipótesis es inútil y perniciosa, al introducir de nuevo y subrepticiamente una concepción extrinsecista de la gracia;

—el deseo de ver a Dios es, según de Lubac, natural, absoluto y necesario; a juicio de Alfaro y Rahner, es un deseo natural (potencia obediencial), pero condicionado a la voluntad divina de autodonación[43].

Los tres teólogos se esfuerzan por poner a salvo la trascendencia y la inmanencia de la gracia. *La trascendencia:* en la iniciativa divina hay que distinguir una doble gratuidad: la de la creación y la de la elevación al sobrenatural; el deseo de ver a Dios es, por sí mismo ineficaz, incapaz de alcanzar su objetivo. *La inmanencia:* el hombre es capaz de recibir el don agraciante; más aún, está naturalmente predispuesto a él (potencia obediencial como habitud activa); el existencial sobrenatgural impregna de antemano la naturaleza humana y afecta interiormente al hombre en su dinamismo cognoscitivo, desiderativo y volitivo.

La teología actual ha superado, pues, felizmente el dualismo extrinsecista de que adolecían pasadas explicaciones de la relación naturaleza-gracia. Ese dualismo favorecía una organización de la vida cristiana en dos compartimentos estancos, a la vez que parecía dar la razón al desinterés de la cultura secular por unos pretendidos valores impuestos desde fuera a la realidad profana o a la existencia mundana del hombre.

Hoy, por el contrario, se impone una comprensión de lo real en la que prima el momento de la unidad. Unidad en la distinción: los célebres cuatro adverbios con que la definición

---

43. En este punto y en el anterior, de Lubac se ha quedado prácticamente solo; la inmensa mayoría de los teólogos actuales piensan al respecto como Alfaro y Rahner. A guisa de ejemplo, cf. LADARIA, 168 y GONZÁLEZ FAUS, 154.

calcedonense del misterio cristológico tipifica la unión hipostática (*asynchítos, atréptos/adiairétos, achorístos*: sin confusión, sin mutación/sin división, sin separación: *DS* 302=*D* 148) son transferibles a las polaridades naturaleza-gracia, creación, alianza, historia profana-historia sagrada, progreso-reino, liberación-salvación; ello evidencia hasta qué punto la entera realidad creada está acuñada cristológicamente y reproduce, por ende, la complexión de quien es su impronta. La encarnación del Verbo se erige en paradigma de la relación trascendencia-inmanencia: el Dios Hijo (la trascendencia suma) se inmanentiza sumamente en el hombre Jesús; lo que de ahí resulta es la unidad, no la disparidad, de los dos órdenes.

Y así la naturaleza está abierta a —y permeada por— la gracia; la creación es para la salvación[44]; lo profano y lo sagrado no se despliegan en dos procesos paralelos, sino que conforman la doble dimensión de una única historia con un único fin[45]; aunque no se identifica con él, el progreso «interesa en gran medida al reino» (GS 39,2) y ejerce respecto a él una suerte de causalidad dispositiva[46]; la salvación no se agota en la liberación, pero pasa por ella[47].

La aplicación a estas diversas formulaciones dialécticas del esquema trascendencia-inmanencia que hemos venido analizando indica que el problema del sobrenatural, a primera vista tan árido y especulativo, está en realidad en la entraña de *todas* las cuestiones teológicas decisivas, incluidas las más vivamente disputadas en nuestros días[48].

---

44. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación, passim.*

45. *Ibid.*, 84s.: «Cristo es el fin de la creación, y no sólo el principio... Es el fin *único* de todo lo creado. Rechazando el dualismo en cuanto al origen y en cuanto al fin, la Escritura estipula virtualmente que el orden de la naturaleza está llamado a desembocar en el orden de 'la gracia y la verdad', en la vida plenaria de Cristo resucitado».

46. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión...*, 221-226.

47. GONZÁLEZ FAUS, 157-165, ha realizado una ingeniosa transposición de un texto de Alfaro, poniendo en evidencia cómo una exposición aparentemente abstracta y teórica surte efectos en la praxis, es decir, cómo ayuda la teoría de Alfaro a esclarecer la tensión liberación-salvación.

48. Las polaridades mencionadas no son las únicas; entre las que podrían añadirse todavía, destaca la vigente entre el amor al prójimo y el amor a Dios. Cf. al respecto RAHNER, «Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», en *SzTh* VI, 277-299.

A modo de recordatorio, resumamos lo hasta aquí dicho en una breve síntesis:

—Del hecho de la creación, considerado en abstracto, no se sigue necesariamente el designio de una salvación consistente en la autodonación de Dios al hombre. Dios podría haber creado a la humanidad sin destinarla a la gracia. Así pues, y como decía de Lubac, si la creación es contingente (libre), la salvación es supercontingente (libérrima).

—Pero el orden histórico-concreto de *esta creación incluye, según la Escritura, la encarnación (todo fue hecho por y para Cristo: Jn 1; Ef 1; Col 1,15ss), esto es, la promoción de la criatura humana a la participación del ser de Dios en su Hijo Jesucristo. Así pues, la humanidad real —y con ella el mundo y la historia— está modelada cristológicamente desde su mismo origen. No hemos sido creados por el Dios del deísmo; somos criaturas del Dios encarnado* («todo fue hecho *por* él...»); dependemos enteramente de ese Dios, no de otro; y diciendo *enteramente*, quiere decirse que dependemos de él en cuanto al origen, en cuanto a la persistencia en el ser y *en cuanto al fin* («...todo fue hecho *para* él»). Por consiguiente la única historia de nuestra humanidad será historia de salvación; su único fin ha de ser la comunión con el Dios uno y trino que supera toda expectativa y capacidad creatural, que es pura gracia no debida a inmerecida.

—El ser humano real se cumple en esa plenitud gratuitamente conferida o se frustra sin remedio, puesto que de hecho no hay para él otra finalidad fuera de ésta hacia la que pueda replegarse al modo de *praemium consolationis*.

—Aunque estando fuera del alcance de su propio dinamismo, ese fin último responde a las más hondas expectativas de la condición humana; no sobreviene como algo heterogéneo o extraño, sino como lo desde siempre añorado y perseguido. Y ello porque, habiéndolo destinado a tal fin, al crear al hombre Dios lo ha hecho a la medida del mismo; lo ha equipado con una apertura ilimitada al infinito (potencia obediencial) y lo ha situado en una atmósfera invadida por la gracia (existencial sobrenatural). Moviéndose en ella, la experiencia que el hombre hace de sí mismo no es la de una naturaleza pura, sino la de un ser destinado a la divinización, proclive a ella y penetrado —a

través de múltiples vías, anónimas muchas de ellas— por su influjo atractivo.

—Si cuanto acaba de decirse es cierto, no debería sorprender entonces detectar su rastro en algunas de las antropologías seculares. Sirva de ejemplo la reflexión de un pensador ya citado[49]; consciente de su condición de «ser fronterizo», el hombre se apercibe de la interpelación que le llega procedente de una Voz incógnita, proferida desde un más allá inaccesible a su destinatario, que le prohíbe permanecer «sumergido, ahogado, hundido en el cerco intramundano» y que le permite descubrir la dimensión de la trascendencia «desde una perspectiva radicalmente inmanente». Hay, pues, «en el fronterizo humano... un oscuro anhelo que orienta su acción... hacia eso que le trasciende, un 'más allá' del muro de la muerte, una 'otra orilla'». Y en eso consiste su tragedia, «en hallarse referido a la vez al mundo y a lo que desborda del mundo, a lo que puede suceder y a lo imposible». El célebre «trascender sin trascendencia» de Bloch[50] demuestra que estos párrafos del filósofo barcelonés no son un caso aislado; delatan más bien aquel estado de ánimo que Jaspers había verbalizado con sus apelaciones a una trascendencia cifrada, pero real y realmente determinante del modo humano de instalarse en la existencia[51].

—Por todo ello, y finalmente, cuando el que es *imagen de Dios* por la creación deviene *ser en Cristo* por la gracia, deviene a la vez cabalmente humano: más libre, más fraterno y solidario, más creativo, *más y mejor hombre*, en suma.

Porque ésa es, como gustaba de repetir de Lubac, nuestra paradoja: estar hechos de tal modo que podamos —y debamos— esperar nuestra plenificación como don y no como propia elaboración. Tal es nuestra más peculiar forma de ser, nuestra auténtica *naturaleza*. Los creyentes estimamos que ello es así

---

49. TRÍAS, *op. cit.*, 195, 208; cf. RUIZ DE LA PEÑA, «Modelos de racionalidad en el agnosticismo español actual», en *RET* (1989), 405-430.

50. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca 1978, cap. 2; ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988, caps. 6 y 10.

51. JASPERS, K., *Filosofía de la existencia*, Barcelona 1984.

porque el centro de gravitación de nuestro ser no es *algo* (ni la naturaleza pura de la neoescolástica, ni la Voz anónima de Trías, ni el trascender sin trascendencia de Bloch, ni la trascendencia indecible e indescifrable de Jaspers), sino *alguien* con rostro y nombre humanos: la persona del Verbo encarnada en Jesús. Creemos además que el secreto de nuestro logro o malogro radica en el modo de nuestra relación con él, pues «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo, nuestro Señor... Cristo, el nuevo Adán, ... manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22,1)[52].

---

52. He eludido deliberadamente el cuestionamiento del término *sobrenatural*. Acerca de su utilidad discrepan hoy los teólogos; vid. FLICK-ALSZEGHY, 609ss. (quienes notan que la *Gaudium et Spes* no lo menciona nunca); LADARIA, 141ss. (que prefiere «supercreatural» a «sobrenatural»: *ibid.*, 165); GONZÁLEZ FAUS, 154 (el concepto de naturaleza pura serviría, sobre todo, para «hacer innecesario en teología el uso del otro concepto de Sobrenatural»). La verdad es que, si se evita el peligro del extrinsecismo, no se ve por qué debamos abstenernos de su uso. En todo caso, y como hemos visto, ni de Lubac ni Rahner tienen empacho en echar mano de él.

1.ª Parte

EL PECADO ORIGINAL

Concluíamos nuestra introducción aludiendo a la paradoja que el hombre es. A esa paradoja pertenece también el que, teniendo que hablar de la gracia, comencemos hablando del pecado:

«Creado por Dios en la justicia, el hombre, por instigación del demonio, en el mismo comienzo de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios... El hombre, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por múltiples males, que no pueden provenir de su creador bueno. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación... Pero el mismo Señor vino para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo, que lo retenía en la esclavitud del pecado» (GS 13).

En este espléndido texto del Vaticano II se sintetiza felizmente la doctrina cristiana del pecado original. Pocas verdades de fe tropiezan de entrada con mayores dificultades que ésta. ¿Por qué un pecado cometido al comienzo de la historia me afecta a mí? ¿Qué clase de pecado es éste, en el que mi voluntad no participa? ¿Por qué —y en qué sentido— el niño recién nacido versa en una situación de «muerte del alma», como asevera Trento? ¿Qué hacemos con la imagen del paraíso? ¿Y con la de un Adán padre de todos? Y sobre todo: ¿qué papel juega esta verdad en el contexto del *evangelio*, de la buena noticia de salvación?

Las objeciones formuladas a lo largo de la historia a las presentaciones clásicas de la doctrina del pecado original pueden clasificarse en cuatro rúbricas: a) la objeción *moral* (cómo puede ser pecado algo en lo que no está comprometida la responsabilidad personal); b) la objeción *física* (cómo puede el pecado del primer hombre deteriorar la naturaleza humana, de forma que dicho deterioro se propague a todos por vía de generación); c) la objeción *biológica* (no es admisible que la entera humanidad proceda de una sola pareja); d) la objeción *epistemológica* (cómo ha podido llegar hasta nosotros la noticia de una caída primordial, acaecida en un remotísimo pasado).

Cuanto sigue habrá de dar respuesta a estos interrogantes, distinguiendo en la doctrina los aspectos contingentes de los elementos permanentemente válidos. Pero sobre todo habrá que mostrar la relevancia y actualidad de esta ardua verdad de fe para un cultura como la nuestra, que se declara alérgica a los conceptos de *culpa* o *pecado,* que ha confeccionado además lo que O. H. Pesch llama «un mecanismo de autoexculpación», en virtud del cual la culpa es de las estructuras, de las distorsiones sociales, de la lucha por la vida, de las tensiones geopolíticas, de las pulsiones subconscientes, etc. Hay incontables pretextos para justificar la insolidaridad, la agresividad, la egolatría individual o colectiva, la trivialización de la sexualidad, el rechazo de la fidelidad interpersonal, la frívola irresponsabilidad, la manipulación de la verdad...

Tales pretextos coinciden a la postre en *despersonalizar* el fenómeno de la culpa y en buscar (y encontrar) chivos expiatorios que garanticen la inocenca universal. «En el fondo nadie es culpable de nada», se oye decir a menudo. Lo que equivale a afirmar: «en el fondo nadie es responsable de nada».

Pues bien, frente a estas estrategias de encubrimiento, los cristianos estamos persuadidos de que todos somos corresponsables, todos somos culpables, todos necesitamos ser perdonados y salvados; detectamos la existencia de un «misterio de iniquidad», creemos en el pecado del mundo. De esta convicción es preciso partir cuando nos preguntamos por la salvación. Porque los cristianos creemos sobre todo en la gracia que libera y salva; más aún, *es justamente la revelación de la gracia lo que nos hace percatarnos de la presencia del pecado* y de sus reales

dimensiones, neutralizando las antes aludidas estrategias de encubrimiento y obligándonos a encararnos con nuestra responsabilidad.

De todo ello tratarán de dar cuenta las páginas que siguen. Téngase presente, con todo, que la fe cristiana no propone una hamartiología (una teoría del pecado) autoconsistente y que se agote en sí misma; así pues, la clave hermenéutica con que han de leerse los capítulos de esta primera parte no es otra que la célebre sentencia paulina: «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,20).

1
La revelación del pecado en el Antiguo Testamento

BIBLIOGRAFÍA: DUBARLE, A. M., *Le péché originel dans l'Écriture,* Paris 1967[2] (trad. esp.: *El pecado original en la Escritura,* Madrid 1971); GRELOT, P., *Réflexions sur le problème du péché originel,* Tournai 1968 (trad. esp.: *El problema del pecado original,* Barcelona 1970); LAMBERT, G., «Le drame du jardin d'Éden», en *NRTh* (1954), 917-948; 1044-1072; RAD, G. VON, *El libro del Génesis,* Salamanca 1982[2]; ID., *Théologie de l'Ancien Testament* I, Genève 1963; RENCKENS, H., *Creación, paraíso y pecado original,* Madrid 1960; SCHARBERT, J., *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre,* Freiburg-Basel-Wien 1968 (trad. esp.: *¿Pecado original?,* Estella 1972); WESTERMANN, C., «Genesis», en *Biblischer Kommentar* I/1, Neukirchen-Vluyn 1974; ID., *Schöpfung,* Stuttgart-Berlin 1983[2].

¿Cuál es el fundamento bíblico de la doctrina del pecado original? La trayectoria seguida por la revelación, en este como en tantos otros casos, es la de una pedagogía progresiva, que comienza denunciando el hecho de la pecaminosidad universal para concluir en el esclarecimiento de tal hecho desde el acontecimiento-Cristo, que si perfila por una parte la hondura y complejidad del pecado humano, muestra por otra la potencia salvífica divina. «La Escritura encerró todo bajo el pecado», señala Pablo, para advertir de inmediato que esto ocurrió «a fin de que la promesa fuera otorgada a los creyentes mediante la fe en Jesucristo» (Ga 3,22).

El pronunciamiento bíblico sobre el pecado del hombre se encuentra ya en las primeras páginas de la revelación (Gn 2-3).

Este texto ha atraído desde siempre la atención de los creyentes; en él habrá, pues, que detenerse especialmente, pero sin pasar por alto el contexto general en que se emplaza y que contribuye a fijar su sentido.

1. Los aspectos sombríos de la condición humana

La grandiosa obertura con que comienza la Biblia (Gn 1) nos ha presentado un mundo creado por Dios y, en cuanto tal, bueno, en el que el hombre, «imagen de Dios», preside una realidad armónica y pacífica, llamada a ser escenario de la historia de salvación. El capítulo siguiente, al hablarnos de la creación del hombre, continúa moviéndose en el mismo clima[1]. Sin embargo, esta visión optimista choca con la experiencia que el hombre hace de sí mismo, de su historia y de su entorno. A partir de esos dos capítulos, la imagen bíblica de la condición humana no tiene nada de idílica. Y es menester resumir los rasgos más salientes de esa imagen para comprender el drama que estallará súbitamente en Gn 3, un capítulo en el que se ensombrece el panorama esbozado en los capítulos procedentes y se nos enfrenta con una situación bien diversa.

1.1. La existencia como sufrimiento y muerte

Israel ha experimentado con impresionante realismo la miseria de una existencia precaria, jalonada por el sufrimiento y presidida por la sombra ominosa del destino mortal. «Hazme saber, Yahvé, mi fin, y cuál es la medida de mis días, para que sepa cuán frágil soy... Retira tu mirada para que respire, antes de que me vaya y ya no exista más» (Sal 39,5.14); «los años de nuestra vida son unos setenta, u ochenta si hay vigor; mas son la mayor parte trabajo y vanidad, pues pasan aprisa... ¡En-

1. Vid. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Teología de la creación*, Santander 1987², 31-49; ID., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 27-51.

séñanos a contar nuestros días, para que entre la sabiduría en nuestro corazón!» (Sal 90,10.12).

Ni siquiera los elegidos de Dios escapan a esta aciaga ley de la condición humana. Jacob confiesa que los años de su vida han sido «pocos y malos» (Gn 47,9). Moisés, que ha conducido a su pueblo hasta la tierra prometida, no llegará a entrar en ella; habrá de contentarse con contemplarla de lejos antes de morir (Dt 32,48-52; 34,1-5). Natán advierte a David que la espada no se apartará de su casa (2 S 12, 10); el oráculo se cumple con la muerte violenta de sus hijos Amnón, Absalón y Adonías.

Esta visión descarnada de la vida alcanza su punto culminante en textos memorables de Job y Eclesiastés. «Como esclavo que suspira por la sombra, o como jornalero que espera su salario, así meses de desencanto son mi herencia, y mi suerte noches de dolor» (Jb 7,2-3); «el hombre, nacido de mujer, corto de días y harto de tormentos; como la flor, brota y se marchita, y huye como la sombra sin pararse» (Jb 14,1-2). «He detestado la vida, porque me repugna cuanto se hace bajo el sol, pues todo es vanidad y atrapar vientos»; «el hombre y la bestia tienen la misma suerte...; todos caminan hacia una misma meta: todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo» (Qo 2,17; 3,19-20).

La angustia de esta situación es tanto mayor cuanto que está aún por resolver —como señala el texto de Eclesiástés— el torturante problema de la retribución[2] y, en consecuencia, se torna altamente cuestionable cualquier respuesta a la pregunta por el sentido. «¿Qué saca el hombre de toda la fatiga con que se afana bajo el sol?... Pues todos sus días son dolor, y su oficio, penar..., y su final, con los muertos» (Qo 1,3; cf. 2,23; 9,3).

Estando así las cosas, los israelitas piadosos no pueden menos de preguntarse por las razones de tal situación. Desde su absoluta persuasión en la santidad y justicia divinas, el salmista esboza tímidamente una elemental teodicea, que localiza

2. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986[3], 83-89.

las responsabilidades del lado del hombre, para que así resplandezca la inocencia de Dios: la fugacidad y precariedad de la vida tienen su raíz en la conducta culpable. «Has puesto nuestras culpas ante ti» y por eso «bajo tu enojo declinan nuestros días» (Sal 90,8-9). «Por haberme sido infiel..., sólo de lejos verás la tierra, pero no entrarás en ella», le dice Yahvé a Moisés (Dt 32,51-52). La trágica suerte de David se justifica «por haber ultrajado a Yahvé» (2 S 12,14). Pese a su corrosivo escepticismo, el Eclesiastés admite que «Dios hizo derecho al hombre, pero éste se complicó con muchas razones» (Qo 7,29).

Parece haber, por tanto, una secreta correspondencia entre las penosas condiciones en que se despliega la vida humana y el estado de la relación Dios-hombre. Siendo esta relación la determinación fundamental de todo ser humano, sus vicisitudes no pueden menos de afectar sustancialmente a la globalidad de la existencia. ¿Cuál es, pues, la situación religiosa del hombre?; ¿cómo transcurre su apertura constitutiva a Dios?

1.2. La existencia como pecado

El entero Antiguo Testamento, todos sus libros y todos sus géneros literarios (históricos, proféticos, sapienciales, poéticos...), convienen en dar fe de una constante de la actitud religiosa del hombre: su proclividad al pecado. Una formulación del yahvista (J) lo expresa con crudeza: «le pesó a Yahvé haber hecho al hombre en la tierra» porque «la maldad del hombre cundía en la tierra» y «todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo» (Gn 6,5-6). El ostensible antropomorfismo es matizado por el sacerdotal (P), sin amortiguar por ello la rotundidad del aserto de J: «la tierra estaba corrompida en la presencia de Dios... Dios miró a la tierra, y he ahí que estaba viciada, porque toda carne tenía una conducta viciosa sobre la tierra» (Gn 6,11-12).

Lo que hace más dramática esta situación es que el hombre podría, en absoluto, evitar el mal y hacer el bien; así se lo recuerda Yahvé a Caín, ya en trance de perpetrar el fratricidio: «¿por qué andas irritado y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que, si obras bien, podrás alzarlo?» (Gn 4,6-7). Y así

lo confirman los casos de Abel y de Noé, de quien se nos dice que, en medio de una humanidad pervertida, «andaba con Dios» (Gn 6,9). Pero el mal parece ser la tendencia dominante en el interior de los humanos, hasta el punto de que el propio Dios se muestra resignado (?) ante este hecho y se propone no volver a maldecir la tierra a causa del hombre, habida cuenta de que «las trazas del corazón humano son malas desde su niñez» (Gn 8,21).

Los salmos reiteran el dato de una pecaminosidad universal que traspasa las fronteras de Israel para extenderse a todo el género humano. «No hay quien haga el bien; se asoma Yahvé desde los cielos hacia los hijos de Adán, por ver si hay un sensato, alguien que busque a Dios». Pero en vano: «todos ellos están descarriados, en masa pervertidos. No hay nadie que haga el bien, ni uno siquiera» (Sal 14,1-3). El autor del Sal 143 se muestra de acuerdo: «no es justo ante tí ningún viviente» (v.2). Formulaciones semejantes son frecuentes en la literatura sapiencial: «cierto que no hay ningún justo en la tierra que haga el bien sin nunca pecar» (Qo 7,20); «¿quién puede decir: 'purifiqué mi corazón, estoy limpio de pecado'?» (Pr 20,9); «culpables somos todos» (Si 8,5). Tampoco faltan asertos de este tipo en los profetas: «la tierra ha sido profanada bajo sus habitantes, pues traspasaron las leyes, violaron el precepto, rompieron la alianza eterna...» (Is 24,5).

La pecaminosidad de que se habla no consiste tan sólo en la comisión de actos moralmente ilícitos; es más bien una suerte de predisposición psicológica, cuasi connatural, hondamente arraigada en la médula misma (en el «corazón») de lo humano, que obstaculiza el normal desenvolvimiento religioso. Se entiende así la confesión del Sal 51,7: «mira que en culpa nací, pecador me concibió mi madre»[3]. Un eco de esta confesión resuena en el DtIs («sé muy bien que eres pérfido y se te llama rebelde desde el seno materno»: Is 48,8) y en Pr 22,15 («la necedad está arraigada en el corazón del joven»). Jeremías extiende la afirmación a todos los habitantes de la tierra, a quienes atribuye la misma «dureza de corazones perversos» (Jr 3,17).

---

3. Vid. sobre este texto (considerado en otro tiempo como *dictum probans* de la doctrina del pecado original) DUBARLE, 20-22.

La perversión del corazón empedernido es proclamada insistentemente en la predicación profética. «El corazón es lo más retorcido; no tiene arreglo» (Jr 17,9); de ahí que se exija una «circuncisión del corazón» (Jr 4,4). Ezequiel propone, como único remedio, la infusión de «un corazón nuevo»: «quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» (Ez 36,26); eso mismo es lo que pide el salmista: «crea en mí, oh Dios, un corazón puro» (Sal 51,12).

A este clima de pecaminosidad universal no se sustraen tampoco los personajes más venerables del pueblo de Dios; todos ellos distan de ser irreprehensibles. Abraham dispone del honor de su mujer para ganarse el favor del faraón (Gn 12,10-20); Jacob arrebata la primogenitura a su hermano Esaú con un truco de mala ley (Gn 27); hemos visto ya cómo Moisés no es admitido en la tierra prometida porque no se mantuvo fiel a Yahvé (Dt 32, 51-52); David es reo de un pecado de adulterio, redondeado con el de asesinato (2 S 11); su hijo Salomón, al que Dios concediera el don de la sabiduría, se rodea de mujeres extranjeras que pervierten su corazón y lo arrastran al culto idolátrico (1 R 11,1-10). Así pues, ni siquiera la elección y predilección divinas precaven a sus beneficiarios de la proclividad al pecado.

El vocabulario hamartiológico del Antiguo Testamento gira en torno a tres verbos *(hata, pasa, awah)* con los que se cubre el amplio campo semántico que tiene que ver con la idea de pecado. Conviene notar que, al margen de los matices específicos de cada cual, en todos ellos subyace la idea de una ruptura o una distorsión de relaciones interpersonales, ya en su dimensión horizontal (interhumana), ya en su dimensión vertical (hombre-Dios). Más que designar una determinada acción o una concreta conducta, con ellos se denota «el ser y la situación del hombre ante Dios»[4]. Merece asimismo ser tenido en cuenta que resulta ajena a estos vocablos la distinción entre el pecado propiamente dicho y sus consecuencias: éstas forman parte de aquél,

---

4. PESCH, O.H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 119. Cf. arts. «ht», «awon», «paesa» en *DTMAT* I, 755-765; II, 315-322; 616-623; SCHARBERT, 45-59.

constituyendo a la vez la esfera de no salvación en la que se mueven los individuos y los pueblos[5].

La conciencia de la propia pecaminosidad hace que la reacción instintiva del hombre ante la presencia de Dios sea, no la de aproximación confiada, sino la de huida. Dicha reacción se produce tanto a escala colectiva como individual. El pueblo entero rehúsa seguir escuchando la voz de Yahvé, pues «¿qué hombre ha oído como nosotros la voz del Dios vivo... y ha sobrevivido?» (Dt 5,26); prefiere que sea Moisés quien les hable, y «que no hable Dios con nosotros, no sea que muramos»; entretanto, se mantiene a distancia (Ex 20,19-21). Pero incluso al propio Moisés no le es permitido acercarse al lugar de la teofonía; es Yahvé mismo quien ataja su movimiento de aproximación; Moisés, por su parte, «se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios» (Ex 3,5-6). Isaías cree en peligro su vida, pues siendo «hombre de labios impuros», ha visto con sus ojos a Yahvé (Is 6,5). No se trataba de una suposición gratuita, toda vez que Yahvé había rehusado presentar su rostro a Moisés, «porque no puede verme el hombre y seguir viviendo» (Ex 33,20).

Hay, en suma, «una especie de incompatibilidad entre Dios y el hombre»[6], tanto más desconcertante e inesperada cuanto que éste había sido creado como «imagen de Dios». La fractura abierta entre la representación y lo representado, plasmada incluso físicamente en un distanciamiento local entre ambos, sólo puede ser debida a un proceso de alienación del ser del hombre, que ha errado *(hata)* su objetivo, ha roto *(pasa)* la comunión, se ha pervertido *(awah)*.

1.3. La existencia como solidaridad en el pecado[7]

Israel no fue un pueblo de cultura urbana; sus orígenes se remontan a una coalición de tribus nómadas. Entre sus convicciones ancestrales figuraba, por tanto, una de las leyes más

---

5. Vid. *DTMAT* II, 318; SCHARBERT, 54.
6. DUBARLE, 23.
7. FRAINE, J. DE, *Adam et son lignage*, Bruges 1959, 11-41 (sobre el concepto de «personalidad corporativa») y 88-92 (sobre la influencia de los padres en los hijos para el mal); SCHARBERT, 31-44; DUBARLE, 25-38.

importantes de este círculo cultural nómada: la de la solidaridad que une estrechamente a todos los miembros de un clan. El clan es, en efecto, «una firme comunidad de destino, en la que todos existen, sienten y obran solidariamente»[8]. Al fundador del mismo se le atribuye permanentemente lo que en tal o cual momento histórico es o hace su clan. Este viene a ser como la dilatación personal de aquél, quien, sin embargo, no por ello pierde su individualidad, sino que asume el carácter de «personalidad corporativa»[9]. Por otra parte, el miembro del clan no obra jamás sólo por sí y para sí; lo que él hace, lo hace el clan, toda vez que individuo y clan constituyen un auténtico organismo unitario.

De acuerdo con tales premisas, el entero pueblo de Israel se percibe a sí mismo como comunidad solidaria, surgida de un padre común (Gn 12, 1-3) en virtud de (y con vistas a) una alianza. Cada individuo es responsable del todo, participa de la bendición y la maldición, la promesa y el juicio comunes (Dt 28 y 30; Lv 26). A medida que los israelitas entraron en contacto creciente con otros pueblos, sobre todo durante los reinados de David y Salomón, su idea de la comunidad solidaria fue ampliándose al resto de las naciones; así lo reclamaba la fe en la realeza universal de Yahvé. La humanidad entera ha de ser vista como una única gran familia de pueblos, unidad por el doble vínculo del origen y el destino comunes en el marco de la historia de salvación.

Desde esta concepción de las relaciones individuo-grupo, *el pecado no puede ser entendido como un hecho aislado que* afecta únicamente a quien lo comete. Hay, ante todo, una corresponsabilidad de los descendientes en las culpas de sus antepasados. En los textos que incluyen oraciones penitenciales, los portavoces de la comunidad se acusan de pecados que son, a la vez, suyos y de sus antecesores: «hemos pecado *con* nuestros padres, hemos faltado, nos hemos hecho impíos; nuestros padres, en Egipto, no comprendieron tus prodigios...» (Sal 106,6); «hemos pecado, hemos sido perversos, somos culpables» (1 R

---

8. SCHARBERT, 38.
9. DE FRAINE, 17s., 21ss.

8,47); «no recuerdes contra nosotros *las culpas de los antepasados*..., líbranos, borra *nuestros* pecados» (Sal 79,8-9). En estos textos, como en otros que podrían citarse (Dn 3,26-45; Tb 3,3-5; Ba 2,12; Sal 78; etc.), la voz confesante se reconoce englobada, junto con su actual generación, en un pecado que se remonta a generaciones anteriores y que la generación presente no hace sino agrandar.

Los libros históricos contienen abundancia de relatos en los que se verifica esta ley de la solidaridad descendente en el pecado, en virtud de la cual la culpa de los padres repercute sobre los hijos, no sólo por vía de imitación de un mal ejemplo, sino por una suerte de conformación interior[10]. La conducta irrespetuosa de Cam con su padre Noé hace de Canaán un pueblo de esclavos (Gn 9,22-27). La rebelión de Coré, Datán y Abirón contra Moisés es castigada en todos los miembros de sus familias (Nm 16). Los hijos de Elí, que han abusado de sus prerrogativas cultuales, verán a sus descendientes mendigar el pan (1 S 2,36). Son sobre todo los pecados regios los que afectan más duramente a la estirpe (2 S 21,5-6; 12,14; 1 R 11,39; etc.).

También los profetas constatan esta comunidad en el pecado vigente al interior del binomio padres-hijos. «Nuestros padres pecaron... y nosotros cargamos con sus culpas» (Lm 5,7); «no callaré hasta no haber puesto la paga en su seno, la de vuestras culpas y las de vuestros padres *juntamente*» (Is 65,6-7). Incluso los defensores más destacados de la responsabilidad personal, que se han mostrado críticos con el viejo proverbio («los padres comieron el agraz y los dientes de los hijos sufren la dentera»: Jr 31,29; Ez 18,2), no dejan de aludir a la continuidad padres-hijos en la actitud pecadora: «contra Yahvé nuestro Dios hemos pecado, *nosotros como nuestros padres*» (Jr 3,25); Ezequiel hace decir a Yahvé, acerca de los israelitas contemporáneos del profeta, que «ellos y sus padres me han sido contumaces hasta este mismo día» (Ez 2,3); en Jr 14,20 «nuestras maldades» son «la culpa de nuestros padres» por la que «nosotros [esto es, padres e hijos] hemos pecado contra ti».

---

10. Recuérdese que, según he señalado más arriba, la distinción entre *acto* pecaminoso y *consecuencias* penales del mismo es ajena al vocabulario hamartiológico hebreo.

La solidaridad descendente padres-hijos no se funda exclusivamente —contra lo que podría creerse— en un vínculo de consanguinidad estricta. El parentesco se establece a menudo por ritos de fraternización que surten el mismo efecto que la descendencia genética. Las expresiones hebreas referidas al nacimiento o al binomio paternidad-filiación entrañan significados más amplios que el de los lazos biológico-físicos[11]. Las genealogías bíblicas tienen por objeto, no ya estipular la secuencia de la cadena biológica descendente, sino fijar los nexos socio-jurídicos que anudan a sus miembros; una persona podía asociarse a un «padre» por vía de adopción, y no sólo una persona, sino tribus enteras[12].

Junto a la solidaridad vertical entre padres e hijos, se da además una solidaridad horizontal entre contemporáneos. Es en este caso donde juega un papel más destacado la personalidad corporativa; el individuo relevante del grupo arrastra en su destino a los miembros del mismo, aunque no sean familiares. El caso más célebre es seguramente el que se nos narra en 2 S 24; David ordena confeccionar un censo de su reino, lesivo de la soberanía divina, a causa del cual la peste diezma a Israel. Jeremías advierte a los jefes del pueblo que planean matarle que su sangre inocente caerá no sólo sobre los ejecutores directos, sino también «sobre esta ciudad y sus moradores» (Jr 26,15). La transgresión ritual de los sacerdotes amenaza con atraer «la ira de Yahvé... sobre toda la comunidad» (Lv 10,6). La *culpabilidad individual* induce, en suma, una *responsabilidad colectiva*[13].

---

11. DE FRAINE, 120, documenta estas observaciones con datos incontrovertibles que le permiten concluir: «la noción de *ben* —hijo— adquiere en hebreo una acepción sumamente amplia. Desde que se anuda una relación íntima entre dos personas, se recurre a los términos 'padre'-'hijo'». Y cita Gn 43,29; Jos 7,19; 1 S 3,6.16; 4,16; etc.

12. SCHARBERT, 35s. El ejemplo más contundente de esta concepción no estrictamente biológica de la relación paternidad-filiación lo encontramos, no en el Antiguo, sino en el Nuevo Testamento: Jesús es «hijo de David» a través de José, el cual, sin embargo, no lo ha engendrado físicamente. Vid. también Rm 4,11: Abraham es padre de *todos* los creyentes, incluidos los incircuncisos, es decir, quienes no proceden de él por generación.

13. No faltan, con todo, indicaciones críticas ante esta interacción casi

2. El relato de la caída (Gn 2-3)

El cuadro que se acaba de diseñar plantea una serie de interrogantes cruciales a la reflexión religiosa de Israel. La relación hombre-Dios está afectada por un alto coeficiente de anormalidad, que repercute negativamente en todos los ámbitos de la vida del pueblo y de sus miembros. Difícilmente podría el israelita piadoso sustraerse a la indagación de esta situación. *La existencia del mal* —sobre todo de mal por excelencia, que es el pecado— *es problemática para el creyente;* el no creyente puede aceptar tranquilamente la hipótesis de una realidad insensata; nada le garantiza que el mundo esté en orden. La racionalidad crítica se resigna al sufrimiento más fácilmente que la mentalidad religiosa[14]; sólo el creyente, en efecto, tiene serias razones para escandalizarse de las indignidades de la existencia, no el increyente. Éste puede decirle a aquél lo que la mujer de Job a su marido: «¿todavía perseveras en tu fe? Maldice a Dios y muérete» (Jb 2,9).

Cuanto se ha dicho en páginas precedentes constituye, pues, el marco en que va a discurrir el relato que examinaremos a continuación. Su punto de partida no es, por consiguiente, la noticia —recabada de una presunta fuente privilegiada de información— acerca de un hecho histórico que, por una especie de causalidad descendente, produciría la reacción en cadena de diversos males, sino la constatación de un estado de cosas que demanda un esclarecimiento[15]. ¿Cómo conciliar la santidad del creador y la bondad nativa de la creación con ese estado de cosas? El autor de Gn 2-3, probablemente uno de los consejeros áulicos de la corte de Salomón[16], atacará el problema con una

---

automática *individuo-grupo:* Nm 16,22; Dt 24,16; 2 S 24,17; Jr 31,29; y, sobre todo, Ez 18. Esta serie de textos delata una tensión no resuelta entre las dos dimensiones constitutivas del ser humano, la social y la personal (cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 203-212).

14. La observación es de SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, 700.

15. Se sugiere aquí, a título provisional y con todas las reservas del caso, la eventual naturaleza etiológica del relato, cuestión esta sobre la que será preciso volver más adelante.

16. SCHARBERT, 61s.

reflexión sapiencial[17], a la que da curso a través de una narración articulada en forma de díptico contrastado: el capítulo 2 nos presenta un mundo ideal presidido por la imagen del paraíso; el capítulo 3 nos enfrenta a la súbita descomposición de ese cuadro idílico con la irrupción del pecado y sus secuelas. Examinaremos sucesivamente las dos hojas del díptico para preguntarnos finalmente por la teología subyacente al entero relato.

2.1. *El paraíso: Gn 2*[18]

El hombre ha sido creado en el suelo estepario: es *Adam* de la *adamah* (v.7). Pero Dios parece querer para él una situación mejor que la inherente a su *status* nativo; a tal fin, le prepara un jardín y lo introduce en él (vv.8.15). Varios de los elementos que componen la imagen del paraíso reclaman nuestra atención y nos ayudan a descifrar lo que con ella quiere simbolizarse.

a) Hay, ante todo, una serie de motivos que configuran el paraíso como el jardín de Dios, una suerte de sucursal terrena de la morada divina: los minerales preciosos (vv.11-12), que reaparecen en las descripciones del trono de Dios (Ex 24,10; Ez 1,26s.; 10,1); los querubines guardianes del lugar (3,24), que son la escolta personal de Yahvé (Ex 25,18-22; Ez 10,1-20)[19]; la espada llameante (3,24), que evoca el fuego de las teofanías (Ex 19,16-18); el hecho de que el jardín sea el lugar por el que Dios se pasea (3,8). Todos estos motivos se dan cita

---

17. La bibliografía sobre los materiales previos utilizados por J y las visicitudes de la redacción es extensísima; en el comentario de WESTERMANN ocupa cinco apretadas páginas (*Genesis*, 245-249). Para una primera aproximación, vid. ERRANDONEA, J., *Edén y paraíso*, Madrid 1966; ALONSO SCHÖKEL, L., «Motivos sapienciales y de Alianza en Gen 2-3», en *Bibl* (1962), 295-315; VON RAD, *El libro...*, 88ss.; RENCKENS, 175-184. Que nos hallamos ante un texto de carácter *sapiencial* es convicción unánime de la exégesis contemporánea; cf. GRELOT, 33ss., con bibliografía.

18. Cuanto sigue se ciñe a los aspectos del cap. 2 que nos interesan ahora. El resto de los contenidos del capítulo —todo cuanto atañe a la creación del hombre y la mujer— ha sido comentado en *Imagen de Dios...*, 27-39.

19. ASENSIO, F., «Génesis», en (VV.AA) *La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento* I, Madrid 1967, 56, nota 21.

de nuevo en Ez 28,13-17 —piedras preciosas, querubines, fuego—, donde el jardín es denominado ya expresamente «jardín de Dios».

Parece razonable, pues, deducir de estos indicadores que J ha descrito en términos de lugar la promoción del hombre a una forma de vida superior: su domiciliación junto a Dios simboliza plásticamente la invitación para que comparta la existencia divina. Nótese, en fin, que el verbo *laqah* (v.15), cuando tiene a Dios por sujeto[20], suele emplearse en el Antiguo Testamento denotando un tomar Dios al hombre para situarlo junto a sí, en estrecha comunión de vida (Gn 5,22.24; 2 R 2,3.11; Sal 49,16; Sal 73,23.24)[21].

b) En el jardín hay dos árboles (v.9) que jugarán un papel decisivo en el relato; su localización «en medio del jardín», es decir, en el centro neurálgico de la situación descrita, nos pone sobre aviso al respecto; como advierte Bonhöffer, «en torno a esos dos árboles se va a decidir ahora el destino del hombre»[22]. Otro comentarista señala con humor que ambos árboles no sólo producen frutos excelentes y abundantes, sino también «una multitud de bibliografía»[23].

El primero es «el árbol de la vida»; su simbolismo es por demás transparente. Al Adán de la *adamah*, creado del frágil barro, tan quebradizo y efímero como toda manufactura de alfarero, se le ofrece el modo de superar su caducidad constitutiva. El mito de la planta de la inmortalidad era bien conocido en las tradiciones populares de la región[24] y se conserva aún en el

---

20. SCHMID, H.H., «lqh», en *DTMAT* I, 1.196-1.200; VON RAD, *Théologie...*, 351; RENCKENS, 242ss.

21. RENCKENS, 265; SCHARBERT, 115; ERRANDONEA, 166ss; WESTERMANN, por su parte, estima que la paraíso «no es propiamente un jardín de Dios»; pero la razón que da («Dios lo ha creado sólo para el aprovisionamiento del hombre») no parece muy convincente. En todo caso, añade que «en ese jardín [Dios] puede estar cerca del hombre» (*Schöpfung*, 115; cf. ID., *Genesis*, 283-288, con bibliografía).

22. BONHÖFFER, D., «Creación y caída», en *¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, Barcelona 1971, 130.

23. WESTERMANN, *Genesis*, 288.

24. ERRANDONEA, 476ss., 512ss.; WESTERMANN, *Schöpfung*, 152s.; LAMBERT, 928-930.

último libro de la Biblia (Ap 2,7; 22,2). Pero sería un error entender aquí por *vida* una realidad de orden exclusivamente físico-biológico. Como tendremos ocasión de comprobar más de una vez, el concepto bíblico de *vida* —y correlativamente el de *muerte*— es más teológico que biológico[25]; vivir es más que el simple existir, es disfrutar de una existencia plenificada por la comunión con Yahvé. Que el árbol de la vida estuviese en el centro sólo puede significar que la vida del hombre procede de la medular centralidad que Dios (el viviente y el vivificador por antonomasia) es para él. La existencia humana ha de girar permanentemente en torno a ese centro biógeno, del que el hombre no puede disponer autónomamente, pero que sí puede acoger como puro don gracioso. En la medida en que Adán acepte la vida como tal don, la poseerá sin restricciones; el acceso a este primer árbol no está gravado por ninguna limitación (contrariamente a lo que ocurre con el otro: v.16). Dicho brevemente: para Adán, *vivir* y *existir en obediencia* agradecida al dador de la vida es uno y lo mismo. El hombre despliega su existencia permanentemente acuciado por la pulsión de ser, de ser él mismo, de ser siempre y consumadamente. El autor de nuestro relato señala cuál es la dirección justa para colmar tal pulsión[26]. Desde esta perspectiva, el árbol de la vida viene a ser como la concentrada quintaesencia de la situación-paraíso.

El segundo árbol recibe el enigmático apelativo de «árbol de la ciencia del bien y del mal». Su significado no es tan obvio como lo era el del primero. Con todo, y al margen de diferencias de matiz, la mayoría de los comentaristas convienen en descifrar la fórmula «conocer el bien y el mal» como expresión de un conocimiento *práctico* (orientado a la acción, no sólo teórico) que comporta una cierta posesión de lo conocido (que implica, por tanto, un poder) y que se extiende a la totalidad de lo real. Se trataría de una prerrogativa sobrehumana, divina —propia de Dios— o semidivina —propia de los elohim—[27].

---

25. La afirmación es hoy una obviedad; cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión...*, 70-78, con bibliografía.

26. BONHÖFFER, 131s.; WESTERMANN, *Genesis*, 287ss.; ID., *Schöpfung*, 151-154.

27. Como partidarios de esta lectura, WESTERMANN cita (*Genesis*, 332)

En favor de esta lectura se apuntan las razones siguientes: el propio texto parece sancionar la ecuación *conocer el bien y el mal=ser como Dios/como los elohim* (3,5.22); en 2 S 14,17.20, «discernir el bien y el mal» equivale a «saber todo cuanto sucede en la tierra» y, por consiguiente, es «ser como el Angel de Dios» (=como Dios); según 1 R 3,9.28, Salomón pide ser capaz de «discernir entre el bien y el mal» y, en efecto, le es concedida «una sabiduría divina»[28].En resumen, pues, se puede decir, siguiendo a Westermann, que «conocer el bien y el mal» y «ser como Dios» no significan dos cosas distintas; ambas frases expresan lo mismo y «se aclaran recíprocamente»[29].

Este árbol del conocimiento va a ser objeto de una acotación divina (vv.16-17). Nótese que no se trata ni de un *tabú sacro* ni de una *prohibición,* sino de un *mandato,* es decir, de algo que sólo tiene sentido si se dirige a un ser libre, en una esfera de relaciones interpersonales. En realidad, es precisamente este mandato lo que notifica al hombre qué es él verdaderamente: libertad dependiente. Es como si Yahvé le dijera a Adán: «tú eres quien eres por mí, por tu creador; sélo también tú ahora. Eres una criatura libre. Sé pues, criatura»[30]. Por el mandato se le abre al hombre el espacio de la responsabilidad; lejos de ser expresión discrecional de un autoritarismo arbitrario, es pura y

---

una larga lista de exegetas: Dillmann, Wellhausen, Vriezen, Procksch, Pidoux, Lambert, von Rad, Renckens, etc. Entre las voces discordantes se situaría ERRANDONEA (269ss.), quien estima que «comer la fruta» es expresión eufemística de un acto de naturaleza sexual. Sin embargo, la tesis del carácter sexual del pecado paradisíaco no cuenta hoy con muchos valedores; cfr. LORETZ, O., *Schöpfung und Mythos,* Stuttgart 1968, 112s.; RENCKENS, 342sss. Para una discusión sobre las diversas interpretaciones, vid. WESTERMANN, *Genesis*, 328-337; LIGIER, L., *Péché d'Adam et péché du monde* I, Paris 1960, 174-194.

28. En otros lugares, el binomio *bien-mal* se usa para designar la totalidad con la mención de los extremos: Dt 1,39; 2 S 13,22; Is 41,23; etc. Tal procedimiento es frecuente en hebrero (GRELOT, 45s.).

29. WESTERMANN, *Genesis,* 337. El autor añade que, en todo caso, no se trata aquí de divinización «en un sentido óntico», sino en un sentido práxico, funcional.

30. BONHÖFFER, 133; cf. en el mismo sentido WESTERMANN, *Genesis,* 302-306; ID., *Schöpfung,* 127-130; VON RAD, *El libro...,* 96s.

simplemente recordatorio del límite connatural al hombre y llamada de atención para que éste se reconozca y acepte tal cual es, y no pretenda autorrealizarse alienándose, tratando de convertirse en lo que no es ni puede llegar a ser por sí mismo. De ahí que la eventual transgresión no sea un logro, sino el categórico malogro de lo humano: «el día que comieres de él (árbol), morirás sin remedio».

Vistas así las cosas, el v.17 contiene un rasgo de finísima penetración psicológica. Dios ha invitado al hombre a su morada, le ha ofrecido su amistad. Pero un ser personal no puede ser constituido en amigo de otro por decreto: la amistad es una opción libre. Dios ha tomado la iniciativa; el hombre tiene que disponer de un ámbito para ratificar responsablemente la iniciativa divina. El árbol del conocimiento, que —al igual que el de la vida— está «en medio del jardín», en el centro mismo de la relación Dios-hombre, representa la existencia de tal ámbito y así lo patentiza a Adán, poniéndolo ante la absoluta seriedad de una decisión «que implica la obediencia»[31].

c) Otros elementos notables en la descripción del paraíso son la fertilidad (v.9), la abundancia de aguas (vv.10-14) y la concordia entre todos los seres vivientes (vv.19-20). Los vaticinios proféticos sobre la era mesiánica (escatológica) abundan en estos mismos rasgos (Is 11, 6-9; 30,23-26; 35,1-9; 65,17-26; Ez 34,25-29): el mundo en paz con Dios se representa en clave de prosperidad material y coexistencia pacífica de todos sus habitantes.

Esta trasposición de la situación-paraíso, del comienzo al término de la historia, indica que estamos ante un relato simbólico, frente al cual la pregunta pertinente no es: ¿existió el paraíso realmente, alguna vez y en algún lugar?; sino: ¿qué significa el paraíso?[32]. Habida cuenta de los textos proféticos

---

31. VON RAD, *El libro...*, 97; WESTERMANN, *Genesis*, 304: «con este mandato, algo es confiado al hombre, al que se sitúa en una esfera de libertad que el animal no tiene; la alusión a la muerte no es una amenaza, sino un recordatorio del límite connatural», que coexiste necesariamente con la esfera de libertad reconocida al hombre en el mandato.

32. RENCKENS, 205ss.; SCHMAUS, M., *Das Paradies*, München 1965, 11ss.

antes citados, el paraíso es más un paradigma del futuro que un reportaje del pasado. Es la expresión plástica del designio de Dios para con el hombre. Este designio divino ha presidido la creación y, en este sentido, el paraíso no puede menos de proyectarse sobre el comienzo de la historia; de otra parte, ocurra lo que ocurra, tal designio está indeleblemente impreso en el acontecer histórico, es *el fin de la creación;* en este sentido, el *éschaton* no puede menos de asumir los rasgos paradisíacos.

2.2. *La caída: Gn 3*

El capítulo 3 se abre con el episodio de la tentación, que tiene como protagonistas a la serpiente y la mujer. ¿Por qué ha escogido J a la serpiente como portavoz de la propuesta seductora? Hay quienes creen ver aquí una polémica contra los cultos cananeos de la fertilidad, en los que la serpiente juega un papel simbólico bien conocido, y que en algún momento fascinaron a Israel, empujándolo hacia la idolatría (2 R 18,4)[33]; la serpiente representaría la gran tentación que acechaba al pueblo desde su entrada en la tierra prometida, y contra la que el autor trata de precaver a los creyentes.

Otros comentaristas rechazan esta conjetura; la serpiente sería, pura y simplemente, la proyección de la tendencia pecaminosa latente en las estructuras mismas de lo humano, la encarnación de esta tendencia en un ser que el autor advierte que ha sido *creado por Dios* (v.1). El yahvista pretendería así acentuar el carácter enigmático del origen del mal: ¿cómo puede proceder éste de una criatura de Yahvé?[34].

En todo caso, dos cosas están fuera de duda: a) la identificación posterior de la serpiente con Satán (Sb 2,24; Ap 12,9;

---

33. RENCKENS, 348; LORETZ (121) se muestra al respecto muy categórico: «no hay ninguna duda de que la serpiente es aquí el símbolo del culto cananeo de la fertilidad». Cf. LAMBERT, 934ss.

34. VON RAD, *El libro...*, 105. Según WESTERMANN (*Genesis*, 325), la elección de la serpiente serviría para confirmar que «sobre el origen del mal no hay ninguna etiología». Westermann adelanta aquí la opción hermenéutica que presidirá su interpretación de todo el relato yahvista; volveremos sobre ello más adelante.

20,2) es ajena al texto; b) lo decisivo aquí no es tanto lo que ella *es* cuanto lo que ella *dice*[35]. Su propuesta, en efecto, representa no una tentación cualquier, sino la tentación por excelencia: la posibilidad de que el hombre se afirme autónomamente como absoluto, situándose así en el lugar de Dios, «siendo como Dios» (v.5).

Es, pues, una auténtica opción fundamental la que está sobre el tapete. El hombre está dotado, por su propia condición nativa, de una pulsión irreprimible hacia el ser —la vida— y el poder —el conocimiento práctico, operativo—. Siendo, como es, limitado, propende por naturaleza a trascender su limitación, a vivir *siempre*, a conocer (=poder) *todo*; aspira, en suma, a ser humano en la forma consumada de lo divino. Lo que está por decidir es cómo lograr este objetivo: bien como recepción de un don gratuito que se acoge en obediencia, bien como conquista propia y promoción autónoma. ¿Se reconocerá el hombre *limitado* y, por ende, sólo divinizable *por gracia*? ¿O ensayará su endiosamiento *por naturaleza*, esto es, merced a su propia virtud?

Tal es la magnitud de la apuesta. La serpiente se dirige a la mujer; la tentación comienza por ella (v.6). ¿Acaso porque se la estima psicológicamente más débil, más sugestionable que el hombre? ¿O porque, habiendo concluido con ella la génesis de lo humano[36], con ella se inicia su degeneración?[37]. En cualquier caso, la tentada se convierte a su vez en tentadora (v.6 b); el pecado humano se consuma; hombre y mujer sucumben a la tentación.

A tenor de lo dicho respecto del carácter de ésta, el pecado de que se nos habla aquí no es una transgresión cualquiera; el autor nos lo describe de tal forma que en él emerge la esencia condensada de *todo* pecado, en cuanto *opción decisoria de la*

35. VON RAD, *El libro...*, 106.

36. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 35-39: mientras no es creada la mujer, el varón está incompleto; la creación de *Adán* (=el ser humano) no termina en Gn 2,7, sino en Gn 2,23.

37. La idea es de THÉVENOT, X., *Les péchés. Que peut-on en dire?*, Paris 1983, 39.

libertad del hombre frente a Dios. Asistimos a la declaración de independencia de un poder (pretendidamente) autonómico, que se yergue ante el poder central y lo desplaza. Se ha traspasado el límite; el hombre ha tomado el centro, a saber, el lugar de Dios; cree así poder ser por naturaleza lo que sólo podía ser por gracia. Y el sujeto de la transgresión no es ni la mujer sola ni el varón solo, sino ambos conjuntamente; peca el ser humano completo, la unidad de dos en una sola carne[38].

Las consecuencias no se harán esperar. La serpiente había prometido que «se les abrirían los ojos» (v.5). Y así es, mas no para «conocer todo», sino para «conocer que estaban desnudos» (v.7). El pecado es esencialmente falaz e ilusorio; nunca cumple su promesa (el cuarto evangelio llamará al demonio «padre de la mentira»: Jn 8,41-44). La desnudez de la que se percata la pareja pecadora no tiene, en principio, ninguna connotación sexual[39]; según la mentalidad bíblica, es signo de degradación, indignidad y envilecimiento, con la consiguiente pérdida de autoridad y autoestima: Gn 9,21; 2 S 6,20-22; Ez 16,35-40; Os 2,5; etc.

Con la entrada de Yahvé en la escena (v.8), da comienzo la reacción instintiva de huída del hombre ante la cercanía de Dios, a la que se ha aludido más arriba. El pecado es, ante todo, ruptura de la relación hombre-Dios. Ahora que se ha consumado, los que estaban hechos para vivir junto a Dios, no soportan su vecindad. Invadidos por el pánico, los culpables tratan de eludir la presencia divina, que es tanto como eludir la propia responsabilidad. Pero sin éxito. Yahvé llama a Adán, y a éste no le queda más salida que comparecer ante él. El que había sido creado como ser responsable, *tiene que dar razón de sí.*

En el curso de un áspero interrogatorio, la ruptura de la relación con Dios —fundamento de las relaciones interhuma-

---

38. GRELOT, 60: «la entrada del pecado en la historia humana ha acontecido por un acto indisolublemente personal y social».

39. Así se valoró el v. 7 en la exégesis tradicional, viendo en él una indicación favorable a la pérdida del (hipotético) don preternatural de la integridad, o exención de la concupiscencia. Recientemente, POHIER, J.M. (*Au nom du Père,* Paris 1972, 76-79) ha recuperado este punto de vista, por lo demás sin mucho éxito.

nas— se consuma con la de las relaciones *hombre-mujer* (aquél acusa a ésta, v.12, pese a que era «carne de su carne») y *mundo humano-mundo animal* (la mujer, a su vez, acusa a la serpiente, v.13). Se recogen así otros dos rasgos típicos de la esencia del pecado: a) con él se introduce en la realidad una dinámica disgregadora, que sitúa bajo el signo de la escisión todo lo que se había originado bajo el signo de la comunión (hombre-Dios, varón-mujer, hombre-mundo); b) propio de la conciencia culpable es el no reconocimiento de la culpabilidad; ni el hombre ni la mujer admiten su responsabilidad; sino que pugnan por trasladarla *al otro;* en última instancia, a la serpiente (= a una instancia impersonal). Pero ésta no es llamada a declarar; la encuesta divina se agota en las personas; el animal no es dador de respuesta *(responsable)* ni interlocutor de Dios.

Concluido el interrogatorio, Dios pronuncia la sentencia (vv.14ss.). El contenido de ésta resulta, a primera vista, desconcertante, dado que se intiman como penas cosas normales y naturales: que la serpiente se arrastre, que la mujer dé a luz con dolor y desee al varón, que el trabajo humano sea fatigoso, que la tierra produzca espinas y abrojos, que en fin *Adán* vuelva a la *adamah* de la que había sido formado... A decir verdad, nada ha cambiado en el *en-sí* de la realidad; y sin embargo todo ha cambiado en las relaciones recíprocas de los diversos componentes de la realidad. Lo que debería ser la situación normal se ve afectado ahora por un coeficiente de anormalidad; sobre la entera situación gravita una sobretasa de penalidad, derivada de la culpa. La experiencia del pecado contamina cualquier otra experiencia humana; ninguna zona queda exenta[40].

Efectivamente, la perversión de las relaciones modifica la percepción de la realidad; ésta ya no puede ser vista y vivida como si nada hubiese ocurrido. Y así, el amor conyugal se degrada en deseo (v.16 b), la maternidad se ve ensombrecida por el temor al sufrimiento (v.16 a), la actividad creativa del hombre sobre el mundo asume el carácter de lucha contra una naturaleza hostil (vv.17-19), la fragilidad inherente al ser humano provoca la angustia ante la muerte (v.19 b).

---

40. WESTERMANN, *Schöpfung*, 147: «la entera existencia humana ha quedado afectada».

Pretender deducir de la sentencia que, en un mundo sin pecado, la serpiente no reptaría, el dolor físico y la fatiga no existirían, la necesidad biológica de la muerte no se daría, etc., sería malentender la intención del yahvista. Lo que a éste le interesa es denunciar la fractura que en el plan de Dios ha inducido el pecado del hombre. Dicha denuncia la realiza J yendo derechamente a lo que estima ser la raíz del desorden, esto es, la culpabilidad humana, a la que atribuye la responsabilidad de la situación actual *de manera global y* (para decirlo todo) *simplista*. Esperar o exigir de él una distinción entre los diversos aspectos del mal o un esclarecimiento pormenorizado del nexo entre los distintos males y el pecado, sería incurrir en un ostensible anacronismo[41].

El sombrío cuadro diseñado por la sentencia contiene, pese a todo, un atisbo de luz. El v.15 menciona la enemistad entre la mujer y la serpiente, con sus respectivos linajes, e insinúa un desenlace positivo de la mutua hostilidad. Tómese o no como profecía mesiánico-mariológica[42], ese verso mantiene viva la esperanza en una victoria final del bien; la fe en la santidad y bondad de Dios no puede admitir el triunfo definitivo del mal. La historia será, a despecho de la pecaminosidad humana, *historia de salvación, no de perdición;* las palabras condenatorias de la sentencia no son, en suma, la última palabra. A este propósito, el v.21 nos sorprende con un rasgo conmovedor: Yahvé mismo viste a los culpables, mitiga su desnudez con un gesto de premura, tras el que se esconde toda una promesa de providencia para con el mundo caído[43].

La observación que J pone en boca de Yahvé («he aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros»: v.22) puede ser entendida o como una apostilla irónica o como una

41. Tendremos ocasión de volver sobre el asunto en la reflexión sistemática (*infra*, cap. 4), cuando nos preguntemos en qué sentido la muerte (punto álgido de la vivencia humana del dolor y la angustia) es pena del pecado.

42. LAMBERT, 1.070-1.072; LORETZ, 133-137; WESTERMANN, *Schöpfung*, 142; SCHARBERT, 71 y nota 15; VON RAD, *El libro...*, 184s.; RENCKENS, 365-374.

43. BONHÖFFER, 170s.

constatación de la autonomía cobrada por el hombre. En cualquier caso, la expulsión del paraíso (v.23) sella inexorablemente la sentencia; ésta no sería sino la expresión pormenorizada de aquélla, que es «el originario y propio castigo»[44].

Vuelve a aparecer ahora el árbol de la vida (v.22), que no había sido mencionado desde 2,9 y que por tanto no había jugado ningún papel en el desarrollo del drama. Algunos comentaristas manifiestan su extrañeza por esta recuperación *in extremis*[45]. Aun concediendo que la redacción más antigua no contuviese más que un árbol[46] y que posteriormente se le adosase otro (el de la vida), sólo la miopía de una exégesis más preocupada por el análisis literario que por el sentido teológico puede cuestionar el acierto del añadido. Según se ha advertido ya, el árbol de la vida es el símbolo más eficaz, en su concisión, de la entera situación-paraíso; *la expulsión de éste es trágica precisamente porque importa el imposible acceso a aquél*[47]. La mención a la guarnición de querubines (v.24) pone fin al relato certificando la índole inasequible del bien perdido.

2.3. *El alcance teológico del relato*

¿Cuál es el mensaje que J ha pretendido transmitir con su narración? ¿Qué contenido doctrinal se desprende de su lectura? Las opiniones se dividen entre estas dos posibles respuestas: a) estamos ante una simple parábola de la condición humana; Gn 2-3 sería un relato de *carácter meramente simbólico;* b) lo que J se ha propuesto es esclarecer la presente situación humana con una reflexión sapiencial sobre el pasado; el relato tiene un *carácter etiológico*.

a) Los teólogos protestantes (sistemáticos y exegetas) actuales se inclinan mayoritariamente por la índole simbólica de

---

44. WESTERMANN, *Schöpfung*, 147.
45. WESTERMANN, *Genesis*, 288-292.
46. VON RAD, *El libro...*, 94.
47. Es BONHOFFER (172) quien, con su habitual penetración, ve aquí más claro que los exegetas de oficio: «ahora se hace patente que, en el conjunto de la historia, no se ha tratado sino de este árbol».

Gn 2-3 que, como es sabido, había sido anticipada por Kant en su *Ensayo sobre el origen del mal*. Bonhöffer asigna a J el propósito de expresar «la incomprensibilidad, la inexplicabilidad... de la culpa. La Biblia no pretende informarnos sobre el origen del mal, sino dar testimonio de su carácter de culpa... Plantear la cuestión del origen... dista de estar en el ánimo del autor bíblico». Más aún: «la cuestión del por qué del mal no es teológica... A la pregunta del 'por qué' nunca cabrá darle otra respuesta que la de 'el hecho es que'... La cuestión teológica no apunta al origen del mal, sino a la superación real del mal en la cruz»[48].

Según Barth[49], el Adán del texto yahvista «es, de manera absolutamente trivial, lo que nosotros somos: un hombre del pecado». Lo que aquí se nos cuenta «vale *ejemplarmente* para todos cuantos vienen tras él». Brunner[50] estima que «a las cuestiones de *cuándo* y *cómo* se ha producido la caída, no tenemos respuesta»; «lo ocurrido en el *homo primigenius* es lo que ocurre en cada corazón humano cuando llega al ejercicio de su responsabilidad personal». Para Althaus[51], Gn 3 tiene «un significado pedagógico» en cuanto objetivación modélica de la caída: «nosotros pecamos como Adán pecó», mas no «*porque* Adán pecó»; *Adán* sería «la expresión de la unidad originaria de todos los hombres», pero *unidad* no es *causalidad*.

Del lado de la exégesis protestante, la posición de Westermann es compleja y de no fácil comprensión. «La cuestión que plantea el relato no es: ¿cómo llegó la muerte al mundo?, ¿de dónde surgió el pecado?; sino ¿por qué el hombre creado por Dios es un hombre limitado por la muerte, el sufrimiento, la fatiga y el pecado?». Pero esta cuestión «no es primariamente causal»; es «la cuestión del hombre afectado por su ser limitado». El yahvista responde con el relato de un acontecimiento «no datable cronológicamente al comienzo de la historia hu-

---

48. *Op. cit.*, 147, 159.
49. *Die kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1960², 567ss.; Gn 2-3 es, no historia, sino «prophetische Sage».
50. *Dogmatique* II, Genève 1965, 116; cf. Id., *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1965⁴, 75ss.
51. *Die christliche Wahrheit* II, 1949², 148, 150.

mana»; no se nos quiere enseñar que «nuestra presente historia comience con la caída en el pecado». Si bien lo relatado es «realidad en medida eminente», lo es en cuanto «acontecimiento primordial» *(Urgeschehen)* perteneciente a la «historia primordial» *(Urgeschichte)*, pero no a «la realidad histórica». Aquí se nos habla del «pecado primordial» *(Ursünde)*, que es «realidad para la humanidad como un todo» —de modo que «lo que aquí se dice vale de cada hombre»—, pero que, en cuanto «acontecimiento primordial» *(Urgeschehen)* es «acontecimiento más allá de nuestra historia»[52].

De notar que Westermann admite —no se ve cómo podría no hacerlo— «la conexión» de la historia primordial *(Urgeschichte)* con la historia del pueblo *(Volksgeschichte)* que comienza en Gn 12, lo que sustrae a Gn 1-11 del ámbito de lo puramente mítico. Y añade que el caso más claro de desmitificación de lo narrado es la comprensión del acontecimiento *creación* como *historia*[53]. Cabe preguntarse entonces por qué lo que vale para Gn 1 no vale análogamente para Gn 2-3; si Gn 1 es el primer acontecimiento de la *historia*, sin más, ¿por qué Gn 2-3 contendría tan sólo un *Urgeschehen* de la *Urgeschichte* —y no de la mera *Geschichte*—? Lo que, en suma, Westermann no consigue aclarar al lector es cómo afecta el prefijo *ur (Urgeschehen, Urgeschichte, Ursünde)* a los sustantivos a los que va adosado. La *Urgeschichte* ¿es menos *Geschichte* que la *Geschichte* a secas? ¿Y la *Ursünde* menos *Sünde*? En todo caso, parece que un *Urgeschehen* no compone con los otros acontecimientos una secuencia homogénea, sino que se sitúa al margen de la sucesión cronológico-histórica, en cuanto «acontecimiento más allá de nuestra historia» *(unserer Geschichte jenseitiges Geschehen)*. Sería algo así como el *existencial* de todo evento histórico, sin ser él mismo homologable a ninguno de ellos. En verdad, todo este discurso parece dictado, más que por razones

52. WESTERMANN, *Genesis*, 374-378; cf. *ibid.*, 89-94, donde el autor intenta (a mi modo de ver, con poca fortuna) explicar qué entiende él por *Urgeschichte-Urgeschehen* (bajo tales rótulos sitúa los contenidos de los once primeros capítulos de Gn) y qué relación existe entre tal historia primordial y la historia a secas.

53. «Zuordnung der Schöpfung zur Geschichte» (*Genesis*, 93).

estrictamente exegéticas, por la célebre distinción heideggeriana *geschichtlich-historisch,* que Bultmann había introducido ya en la exégesis neotestamentaria.

Mayoritaria en ámbitos protestantes, la valoración de Gn 2-3 como relato *exclusivamente* simbólico se encuentra también en autores católicos, aunque en número notablemente menor. «El papel de Adán consiste en ser el símbolo del hombre a quien Dios ofrece su gracia y que la pierde por su culpa», afirma Vanneste[54]. Martelet sostiene que «la *falta original,* entendida como el *primer* pecado, es para el Génesis el pecado *actual,* parabólicamente proyectado al comienzo de la historia»; lo «cronológicamente original» sería simplemente «lo humanamente primordial» y el Adán de Gn 3 «no es una causa, sino el ejemplar inicial de lo que todos somos»; en resumen, «el relato bíblico (Gn 2-3) es 'parábola' y solamente eso»[55].

b) En favor del carácter etiológico de nuestro texto, y sin por ello negar su índole simbólica —que se integraría en la misma intención etiológica—, se alinea la mayoría de los teólogos católicos. Rahner acuñará al respecto la expresión «etiología histórica»[56], que fue objeto de acotaciones críticas en cuanto a la forma, aun aceptándose la tesis de fondo[57]. Flick-Alszeghy opinan que «Gn 2-3 no describe sólo lo que es inevitable en la existencia humana, sino que narra además la entrada de un elemento nuevo en esta existencia, que la ha cambiado en cierto modo... El autor inspirado quiere explicar con esta narración *el origen de los males* que hoy oprimen al hombre»[58].

---

54. VANNESTE, A., *Le dogme du péché originel,* Louvain-Paris 1971, 15; cf. *ibid.*, 20: «Adán y Eva son el símbolo de la humanidad en general».

55. MARTELET, G., *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort,* Paris 1988[4], 15s., 17, 30, 69. De modo semejante, PESCH, *op. cit.*, 121s.: «Gn 3 cuenta la historia de la caída para que en ella *cada* hombre pueda y deba reconocer su *propio* pecado... 'Adán y Eva' no son una primera pareja histórica, sino *todos los hombres*».

56. RAHNER, K., «Aetiologie», en *LTK* I, 1.011s.

57. LOHFINK, N., «Genesis 2f. als 'geschichtliche Aetiologie'», en *Schol* (1963), 321-334; ALONSO SCHOKEL, *art. cit.*

58. *Il peccato originale,* Brescia 1972, 39-43. La nómina de sistemáticos que comparten este punto de vista sería interminable. Basten como ejemplo: LADARIA, L.F., *Antropología teológica,* Madrid-Roma 1983, 202; GONZÁLEZ

De una u otra forma, la misma opinión se encuentra en una larga lista de exegetas católicos. A juicio de Dubarle, interpretar el drama del paraíso como representación simbólica de un hecho universal es ignorar «el diseño general del Génesis»: «el Génesis en general, y el yahvista especialmente, están convencidos de que la conducta y la suerte de un antepasado condiciona el destino de su posteridad»[59]. Según Grelot, «no basta ver en el pecado del Paraíso la expresión simbólica de una verdad general... Tal interpretación... no tendría en cuenta el contexto en que (el relato) se halla situado... El autor quiere afirmar que *la experiencia del mal en la humanidad ha tenido un comienzo absoluto...*; la prueba de la libertad y el pecado subsiguiente *han sido el primer evento, determinante para todos los demás*»[60].

Pero no sólo en la exégesis católica se encuentran apreciaciones de este tipo. Varios exegetas protestantes participan de

---

FAUS, J.I., *Proyecto de hermano,* Santander 1987, 325-328, GOZZELINO, G , *Vocazione e destino dell'uomo,* Torino 1985, 427s., COLZANI, G., *Antropologia teologica,* Bologna 1988, 379s., GANOCZY, A , *Doctrina de la creación,* Barcelona 1986, 25; BUR, J., *Le péché originel,* Paris 1988², 38, 63-65; BAUMGARTNER, C., *Le péché originel,* Paris 1969, 66-70, KOSTER, H.M. *Urstand, Fall und Erbsunde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts,* Regensburg 1983, 68; AUER, J , *El mundo, creación de Dios,* Barcelona 1979, 603, 607, SCHEFFCZYK, L., *Urstand, Fall und Erbsunde Von der Schrift bis Augustinus HDG* II, 3a.1, 19s

59. DUBARLE, 56ss., cf ID , *Le péché originel Perspectives théologiques,* Paris 1983, 156 . en el relato «no se trataba solamente de una representación intemporal de la condición común de todo hombre, sino simultáneamente de su explicación por el acto libre del antepasado».

60. *Op. cit.,* 55, 63ss., cf. ID., «Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains», en *NRTh* (1968), 470 «el lúcido recurso de Gn 2-3 a la pareja epónima Hombre-Mujer . muestra que a través de ella se ha contemplado *a la vez* la universalidad del género humano y su punto inicial»; de este modo, el autor sagrado «puede afirmar a la vez que el Dios creador *no es* el responsable de los aspectos dolorosos de la condición humana y que existe un nexo misterioso entre éstos y el mal uso de la libertad.. No se ve bien qué interés tendría la teología en disolver en una nebulosa estas ideas tan simples».

Otros exegetas católicos que se pronuncian de modo análogo. RENCKENS, 201s ; VAN IMSCHOOT, P., *Théologie de l'Ancien Testament* II, Paris 1956, 288, 293, LOHFINK, *Das Siegeslied am Schilfmeer,* Frankfurt a.M. 1965, 81-101.

la misma convicción, y la expresan con rotundidad poco común. «La interpretación cristiana del relato del paraíso como relación de una 'caída en el pecado' *(Sündenfall)* no está errada»; el curso posterior de la historia yahvista indica que «el pecado humano, iniciado por el primer hombre, se propagó en su descendencia y puso de manifiesto el deterioro de su ser»[61]. «Este suceso (narrado en Gn 3) conlleva el carácter de una caída en el pecado y opera, como muestra la secuencia posterior del relato, de forma determinante en la situación espiritual de todos los hombres»[62]. Pero es sin duda Scharbert quien se define al respecto con mayor contundencia: «el relato del paraíso enseña que el hombre, y con él la entera creación, estaban antes de la caída en orden saludable y en tranquila armonía con Dios»; tal situación hace crisis con el pecado; su «interpretación etiológica» permite adjudicarle «las negatividades de la vida humana», incluida «la proclividad al pecado que el hombre experimenta permanentemente»[63]. Von Rad[64] sugiere que «hemos de entender etiológicamente» la sentencia; con ella «el narrador da cuenta de enigmas y apuros inquietantes, responde a cuestiones elementales de la vida»; «tanto la historia de la creación como la del jardín están originariamente enfocadas hacia lo etiológico... Podemos ver [en ellas] una teodicea de dimensión universal», que «apunta a absolver a Dios y a su creación de cuantos sufrimientos y fatigas se han abatido sobre el mundo».

Al término de esta encuesta no resultará ocioso auspiciar que el debate se ventile con razones exegéticas, no dogmáticas (desde el punto de vista dogmático, la cuestión puede quedar tranquilamente abierta). Digo esto porque no es fácil sustraerse a la impresión de que en los defensores del carácter exclusi-

---

61 VRIEZEN, T.C , *Theologie des Alten Testaments in Grundzugen*, Wageningen 1956, 179s.

62. EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments* II, Stuttgart 1961⁴, 283

63. *Op. cit.*, 108-117 («Ergebnisse und offene Fragen») Scharbert llega a afirmar que, «si se toma en serio el Antiguo Testamento como mensaje revelado, se debe admitir que testimonia inequívocamente el hecho del pecado hereditario» (*Ibid.*, 116).

64. *El libro. .*, 111, 120-123 Cf. ID., *Théologie...*, 147, donde se califica el relato de «etiología teológica»

vamente simbólico de Gn 2-3 está operando, más o menos conscientemente, el apriori dogmático típico de la lógica protestante, con su inveterada alergia a toda «racionalización» de la fe, y su correlativa propensión a un cierto fideísmo. Yendo a nuestro caso; la *forma mentis* propia del discurso teológico protestante tiende a pensar así: la existencia y extensión del pecado —o del mal— es misterio: *mysterium iniquitatis;* tanto más lo será su origen. Cualquier ensayo de indagación o esclarecimiento de sus causas cae bajo la sospecha de querer disolver el *misterio* y degradarlo a *problema*. El pecado (el mal) y su raíz debe, pues, restar inexplicado e inexplicable[65]; ha de ser mantenido celosamente su carácter de *nudum factum,* por más enigmático y escandaloso que ello resulte.

Una exégesis no hipotecada por este apriori teológico-dogmático deberá, por el contrario, preguntarse si basta la sola interpretación simbólica para hacer justicia a la intención del autor y al contexto general de nuestro relato. *En cuanto a la intención de J:* ¿es verosímil que se haya tomado el trabajo de redactar esta historia para acabar diciendo algo que era, en su gravedad, «absolutamente trivial» (Barth), a saber, que todo hombre es pecador? ¿Era realmente preciso reiterar por enésima vez lo que Israel entero confesaba desde siempre? La narración de J se limitaría en este caso a confeccionar una fastuosa orquestación a un tema carente de originalidad; estaríamos con ella ante una reedición más del parto de los montes. ¿No resulta más plausible conjeturar que la sabiduría inspirada no podía hacer oídos sordos al escándalo insoportable de un pecado (el mal radical) omnipresente?; ¿que, sin por ello atentar contra su índole misteriosa, había al menos que dejar a salvo la responsabilidad de Dios? Según los griegos, en el origen del mal el hombre es inocente y los dioses son culpables; según Israel, Dios es inocente y el hombre es culpable. El ensayo yahvista no conduciría a racionalizar la fe, sino a hacerla razonable,

---

65. A este propósito son ilustrativas las reflexiones de BONHOFFER transcritas *supra* (nota 48) y la postura de WESTERMANN sobre la naturaleza de la serpiente. Vid. también RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad,* Madrid 1969, 558-571, 575-579.

localizando en el hombre la matriz generadora del desorden dominante.

En cuanto al contexto: difícilmente puede negarse que la idea de solidaridad estaba firmemente anclada en los hábitos mentales de Israel, desde sus orígenes nómadas. ¿Cómo excluir entonces que en el relato yahvista esté latente esta idea? Con el drama del paraíso se pone en movimiento, según J, una marea creciente de pecado; el fratricidio de Caín (4,10-14); el canto de Lamec, glorificación salvaje de la venganza (4,23-24); la promiscuidad de los hijos de los dioses y las hijas de los hombres (6,1ss.), que colma la medida de la paciencia de Dios (6,7) y desencadena el diluvio; el episodio de la torre de Babel (11,1-9), en el que la humanidad postdiluviana reproduce a escala colectiva el paradigma del pecado del paraíso[66]. ¿Es gratuito sospechar que, al redactar Gn 3, J está pensando en la incidencia del primer pecado sobre la situación subsiguiente?[67]. ¿Por qué habría que excluir de su intención docente el intento de hacer compatible con la bondad de Dios creador el cúmulo de experiencias aciagas que la actual condición humana registra?

La tesis de la índole etiológica de la narración yahvista parece, en suma, más ajustada al contexto y capaz de dar razón más plausiblemente de los móviles del autor. Adviértase, con todo, que, asumiendo esta tesis como más probable, no se está afirmando que Gn 3 constituya una *prueba* de la doctrina del pecado original. Hay elementos de esta doctrina que ciertamente no se encuentran en el relato de J y que, en última instancia, sólo pueden ser aportados desde el hecho-Cristo. En concreto, falta en nuestro texto la aserción *explícita* de un nexo casual entre *el primer pecado* y *la situación universal de pecado* (así como una más precisa determinación de ésta). Aunque tal nexo pueda conjeturarse razonablemente, a tenor de lo dicho más arriba acerca de la idea de solidaridad, *no está expresamente contenido* en J, ni consta que forme parte de la doctrina que el relato pretendía transmitir.

---

66. WESTERMANN, *Genesis*, 711s.; VON RAD, *El libro...*, 179; GRELOT, 62 y nota 29.
67. DUBARLE, 57s.; SCHARBERT, 68-77.

Conviene, por tanto, ser cautos a la hora de aducir Gn 2-3 en el discurso sobre el pecado original, y no hacerle «probar» demasiado. De esta cautela hacen gala la mayoría de los comentaristas, que suscribirían sin duda la prudente formulación de Scheffczyk:[68] el momento formal del pecado original no tiene apoyo en el relato. Lo que sí nos certifica J —y no es poco— es el dato de una pecaminosidad que se remonta a los orígenes de la humanidad y que se realiza en el seno de una solidaridad universal, trastornando el plan de Dios sobre su creación.

3. Pecado de Adán y pecaminosidad universal

Como acabamos de señalar, en Gn 2-3 no encontramos la aseveración expresa de un nexo entre el primer pecado y la situación universal de pecado. En el resto del Antiguo Testamento son escasísimas las alusiones al relato yahvista[69]; hay que esperar al judaísmo tardío para dar con afirmaciones que, de una u otra forma, establecen este nexo.

3.1. Dos textos sapienciales

«Por la mujer fue el comienzo del pecado y por causa de ella morimos todos» (Si 25,24). La referencia a Gn 3 es aquí por demás obvia. Obvia es también la conexión *primer pecado-muerte*. Pero ¿qué debemos entender por *muerte*? ¿El hecho biológico del deceso? En ese caso, el autor pensaría en una transmisión de *penas*, no de *culpa*, a partir del primer pecado[70]. Con todo, otros pasajes del libro parecen sugerir un alcance más amplio del vocablo *muerte*. En 21,2-3 se habla del pecado como «lo que quita la vida»; la *vida* empero es algo más que un hecho físico-biológico, pues se atribuye a «el espíritu de los que temen al Señor», cuya protección «da salud, *vida* y bendición» (Si

---

68. *Op. cit.*, 22; cf. KÖSTER, 76, 81; WESTERMANN, *Schöpfung*, 154ss.
69. WESTERMANN, (*Genesis*, 377) y SCHARBERT (*op. cit.*, 79ss.) explican diversamente este hecho.
70. Así opina DUBARLE, 79ss.

34,13-17). El binomio *muerte-vida* sería, pues, homologable al de *pecado-santidad;* estaría cargado de un contenido *teológico*, a cuya luz el texto de 25, 24 cobraría un nuevo sesgo.

En la misma línea se inscribe otro texto de la sabiduría inspirada: «por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen» (Sb 2,24). De nuevo nos hallamos ante una cita implícita de Gn 3, con una aserción de la relación pecado-muerte. Pero el significado del término *muerte* es más claro en Sb que en Si. El autor lo emplea en un sentido resueltamente teológico, al igual que el término *vida:* 1,11-16. El mismo texto que nos ocupa se refiere a una *muerte* que experimentan los que son del diablo, por tanto no al hecho común del deceso físico. En este mismo sentido retomará Pablo literalmente una parte del v.24. Así pues, y como observa Dubarle, Sb 2,24-25 constituiría, al menos, «una preparación a la doctrina del pecado original»[71].

3.2. La literatura extracanónica

El papel de Adán y su influjo en la situación religiosa de la humanidad fue ganando terreno paulatinamente en el judaísmo intertestamentario[72]. Los libros del Henoc eslavo, la *Vida de Adán y Eva,* 4 Esdras, el apocalipsis sirio de Baruc y las fuentes rabínicas abundan en expresiones que confieren al pecado del paraíso un peso determinante en el destino negativo del género humano.

Sin embargo, y habida cuenta de la ambigüedad de las formulaciones y la fuerte sobrecarga mítica que caracteriza a estos textos, no resulta fácil extraer de ellos un saldo mínimamente unitario e inequívoco. Lo que sí nos ofrecen estas fuentes es el testimonio de una preocupación muy extendida por inquirir en la hondura de la decadencia religiosa en que versa la humanidad. Pero, como nota Scheffczyk[73], la ausencia de una

---

71. *Ibid.*, 99; el exegeta francés no cree, sin embargo, que el autor de Sb enseñe formalmente esta doctrina: *ibid.*, 97s.
72. Vid. SCHEFFCZYK, 23-31; KÖSTER, 83-90.
73. *Op. cit.*, 30.

soteriología confiere a estas reflexiones un cariz marcadamente trágico y, por ende, extraño en definitiva al espíritu de la literatura inspirada.

***

Al comienzo de este capítulo nos hemos preguntado por el fundamento bíblico de la doctrina del pecado original. En lo tocante al Antiguo Testamento, los elementos recogidos representan, según observa Dubarle, una «preparación» al ulterior despliegue de la doctrina. Varios de sus ingredientes base, en efecto, se encuentran firmemente atestiguados por la revelación veterotestamentaria: la culpabilidad humana ha convertido el mundo en un reino del pecado; éste es un hecho a la vez personal y social; sus orígenes se confunden con los de la propia humanidad.

Ahora bien, mientras que el dato de la pecaminosidad universal es una de las afirmaciones teológicas fundamentales del Antiguo Testamento, el dato del primer pecado tiene un relieve mucho menor. Falta asimismo la estipulación inequívoca de un nexo entre ambos.

Así pues, y en resumen, la teología veterotestamentaria nos suministra las premisas de nuestra doctrina. Será menester aguardar al Nuevo Testamento para rematar este proceso reflexivo y obtener las correspondientes conclusiones.

2
El pecado en el horizonte de la salvación: el Nuevo Testamento

BIBLIOGRAFÍA: DUBARLE, A.M., *Le péché originel dans l'Écriture,* Paris 1967[2] (trad. esp.: *El pecado original en la Escritura,* Madrid 1971); FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *Il peccato originale,* Brescia 1972; GRELOT, P., «Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains», en *NRTh* (1968), 337-362, 449-478, 598-621; KÖSTER, H.M., *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts,* Regensburg 1983, 92-105; LENGSFELD, P., *Adam et le Christ,* Paris 1970; LYONNET, S., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani,* Napoli 1966 (trad. esp.: *La historia de la salvación en la carta a los Romanos,* Salamanca 1967); ID., «Péché. Dans le Nouveau Testament», en *SDB* VII, 486-567; SCHELKLE, K.H., *Theologie des Neuen Testament* I, Düsseldorf 1968 (trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento* I, Barcelona 1975); SCHOONENBERG, P., *L'homme et le péché,* Tours 1967.

Desde el punto de vista cristiano, sólo a la luz de una soteriología tiene sentido una hamartiología (una teoría del pecado). Sólo cuando se nos revela en Cristo la voluntad salvífica universal de Dios, puede percibirse con nitidez la necesidad universal de la gracia redentora y, por ende, la anormalidad de la situación religiosa del hombre, sin que tales constataciones desemboquen en una interpretación trágica de la existencia, es decir, sin que el peso de la culpa aplaste al culpable o lo suma en la desesperación.

Esto es justamente lo que encontramos en el Nuevo Testamento. Tanto los evangelios como Pablo dirigen su atención al anuncio esperanzado de la buena noticia: en la persona de Jesús ha irrumpido el reino de Dios, lo que convierte la situación actual en un *ahora* salvífico: «*ahora* es el tiempo favorable» (2 Co 6,2); «*ahora* se ha manifestado la justicia de Dios» (Rm 3,21); «*ahora*... han visto mis ojos tu salvación» (Lc 2,29-30); «*ahora* somos hijos de Dios» (1 Jn 3,2); etc.

Pero si este anuncio es veraz, entonces en él se contiene simultáneamente la denuncia del pecado, denuncia que reviste, sin embargo, un perfil inédito. El Antiguo Testamento afirmaba: *todos son pecadores*. Era la verificación de un hecho de experiencia; en la medida en que tal anuncio se agotaba en sí mismo, no atinaba a centrar el misterio del pecado en la perspectiva justa. El Nuevo Testamento afirma: *todos son redimidos*, y es precisamente esa redención ofrecida a todos lo que delata la pecaminosidad de todos.

Es decir: la realidad, la hondura y la extensión del pecado universal sólo podía captarse inequívocamente a la luz de la salvación universal. Es la cruz de Cristo, y no la caída de Adán, lo que nos da la medida cabal de las dimensiones de la culpa. Es el misterio de la salvación lo que esclarece el misterio del pecado, y no al revés. Recordemos de nuevo el texto paulino citado al comienzo del capítulo anterior: «la Escritura encerró todo bajo el pecado, a fin de que la promesa fuera otorgada a los creyentes mediante la fe en Jesucristo» (Ga 3,22).

Nuestra encuesta sobre el pecado del mundo entra, pues, ahora en su último tramo, en el que, tras recoger el testimonio de los evangelios, habremos de examinar con detenimiento la reflexión paulina, decisiva para acabar de perfilar la cuestión que nos ocupa.

1. Los evangelios

1.1. Los sinópticos

Los exegetas convienen generalmente en que «el evangelio no habla del pecado original»[1]. En efecto, Jesús no ha especulado sobre el origen o la naturaleza del pecado; en ningún lugar de los sinópticos encontramos algo así como una «teología del pecado». Pero, prolongando la doctrina del Antiguo Testamento, menciona repetidamente la pecaminosidad universal como un hecho incontrovertible. Da por supuesto, sin necesidad de aducir pruebas, que los hombres son «malos» (Mt 7,11), que la nuestra es una «raza de víboras» y que, por tanto, no podemos «hablar cosas buenas siendo malos» (Mt 12,34). Pertenecemos a «una generación malvada y adúltera» (Mt 12,39.45), en la que el mal está anclado «en el corazón», esto es, en el núcleo mismo del propio ser, del que brotan «las malas intenciones» y «las acciones perversas»; el pecado, pues, no está fuera, sino dentro del hombre (Mc 7,21-23). Las palabras de Pedro a Jesús («apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador»: Lc 5,8) expresan una íntima convicción, compartida por la religiosidad popular del tiempo.

Coincidiendo de nuevo con la doctrina veterotestamentaria, los sinópticos reconocen la dimensión social de la malicia humana[2]. La solidaridad en el pecado encuentra una contundente expresión en Mt 23,29-36; Jesús hace suya aquí la persuasión, hondamente arraigada —como vimos— en el judaísmo, de que una herencia de pecado atraviesa las sucesivas generaciones; sus oyentes son dignos hijos «de los que mataron a los profetas»; rehusando la oferta de salvación, «colman la medida de sus padres»; en virtud de esa culpabilidad compartida, caerá sobre ellos «toda la sangre inocente derramada sobre la tierra». Se llega incluso a atribuir a la generación presente (v.35: «*vosotros* matasteis...») el asesinato de Zacarías, ocurrido varios siglos atrás. De modo semejante se expresará Esteban, a punto de ser

1. DUBARLE, 105, con la bibliografía de la nota 1.
2. FRAINE, J. DE, *Adam et son lignage,* Bruges 1959, 199.

lapidado: «como vuestros padres, así vosotros» (Hch 7,51). La continuidad entre padres e hijos en la misma acción se reitera en Lc 11,47s.: «vosotros edificáis los sepulcros de los profetas que mataron vuestros padres; ... estáis de acuerdo con las obras de vuestros padres».

Pese a esta situación catastrófica, «el reino de Dios está cerca», al alcance de todos los que se conviertan (Mc 1,15). Jesús «salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21); en el discurso programático de la sinagoga de Nazaret, anunciará «el año de gracia del Señor» (Lc 4,19), silenciando en cambio otras palabras del texto profético citado, que intimaban el castigo de los culpables («el día de venganza de nuestro Dios»: Is 61,1s.).

Sobre este trasfondo general se destacan dos textos como particularmente significativos[3]. La parábola de la cizaña y el trigo (Mt 13,24-30.36-43) vuelve a proponer el problema del origen del mal. La respuesta, análogamente a como ocurría en el relato yahvista, declara a Dios inocente: fue el maligno quien sembró la cizaña. Desde entonces, el bien y el mal crecen en el mundo y se entrecruzan de tal suerte que sólo al final de la historia se los podrá separar.

El segundo texto contiene ya una mención explícita de Gn 1-3. Jesús es requerido para que manifieste su opinión sobre el divorcio, y aprovecha la ocasión para señalar tres hitos de la historia de la salvación (Mt 19,3-9=Mc 10,1-12). El primero se remonta al principio: en el estadio original, que respondía al designio creador de Dios, hombre y mujer se unen indisolublemente (vv.4-6). En un segundo momento se produjo un deterioro de la situación inicial, que «endureció los corazones» y obligó al legislador a tolerar un estado de cosas que no se ajustaba al proyecto original (vv.7-8); se trata, pues, de una situación anómala que está demandando el restablecimiento del orden primordial. Dicho restablecimiento, y ése sería el tercer hito, se hace efectivo con la persona y la palabra de Jesús, que devuelve vigencia a la unidad de dos en una carne como unidad establecida por Dios, que el hombre no puede romper (vv.6-9). La predi-

---

3. DUBARLE, 105-108, 117-119; SCHELKLE, 115s.; LYONNET, en *SDB*, 517s.

cación profética había denunciado ya el corazón de piedra, a la vez que remitía a la era mesiánica la mutación del corazón, con la consiguiente restauración del estado paradisíaco. Jesús reclama para sí la iniciativa de este giro (v.9: «yo os digo...»)[4].

1.2. *San Juan*

En el *corpus* joánico cobra un destacado relieve la categoría «pecado del mundo»[5]. El mundo —entendido por tal no la estructura cósmica creada por Dios, sino la realidad histórica resultante de las opciones humanas— no «conoció» ni «recibió» al Verbo por quien había sido hecho (Jn 1,10.11); desententiéndose de su origen, se ha convertido en un ámbito de pecado, que Jesús tomará a su cargo[6] (Jn 1,29).

«Los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas» (Jn 3,19); con esta lapidaria formulación retoma nuestro evangelio el tema de la pecaminosidad universal. Las «obras del mundo» son «perversas» (Jn 7,7) y hacen de él un reino de pecado cuyo «príncipe» es el demonio (Jn 12,31; 14,30; 16,11). A éste se le llamará «homicida desde el principio» y «padre de la mentira» (Jn 8,44), en una clara y doble alusión a la escena de la tentación paradisíaca y al texto de Sb 2,24. El concepto de *muerte* aquí subyacente no se limita al aspecto biológico; al igual que ocurría en el Antiguo Testamento, es enriquecido, junto con el de *vida,* con un contenido teológico: «si alguno guarda mi palabra, no verá la muerte jamás» (Jn 8,51); «los que la oigan vivirán» (Jn 5,25). La muerte que el diablo homicida ha introducido «desde el principio» es, pues, más que un evento físico; es la situación de perdición (de no-

---

4. A propósito de Mt 19,1-9 escribe SCHOONENBERG (*L'homme et le péche,* Tours 1967, 172): «como telón de fondo de esta declaración se distinguen confusamente el misterio de la caída y el de la redención».

5. SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan,* Barcelona 1980, 166-169 («El concepto de 'mundo' en 1 Jn 2,15-17»); SCHELKLE, 155-158; LYONNET, en *SDB,* 494s.

6. En el doble sentido de la expresión (cargará con él / lo liquidará), latente en el griego *aírein.*

vida) sólo rescatable por la vía de la adhesión creyente a la palabra de salvación: «el que cree, tiene vida (eterna)» (Jn 3,36; 5,24; 6,47.50.53-54; etc.).

En 1 Jn 1,8-2,2 se expresa con singular eficacia la doble universalidad del pecado y de la salvación; por una parte, «si decimos: 'no tenemos pecado', nos engañamos y la verdad no está en nosotros»; de otro lado, «si reconocemos nuestros pecados,... tenemos a uno que abogue ante el Padre, Jesucristo», «víctima de propiciación por nuestros pecados... *y por los del mundo entero*».

Además de corroborar el dato de la pecaminosidad de todos, Juan menciona la solidaridad vigente al interior del reino del pecado. Los pecadores hacen las obras de su padre, esto es, del diablo (Jn 8,41.44); se trata, como es obvio, de una paternidad no biológica, pero no por ello menos efectiva, en la línea de la corresponsabilidad solidaria.

El coloquio de Jesús con Nicodemo (Jn 3,1-7) interesa especialmente a nuestra encuesta[7], porque en él se están contraponiendo dos factores en torno a los que se polariza la dialéctica perdición-salvación, muerte-vida, que nos ha ocupado hasta ahora. El hombre viene al mundo como «nacido de la carne»; en cuanto tal él mismo es «carne» y no puede ser de otro modo (v.6); la condición en que versa es inevitable. Este estado carnal, en el que le ha situado el nacimiento natural, conlleva un coeficiente de impureza que requiere la ablución del agua (v.5) y lo hace no idóneo para el ingreso en el reino de Dios (vv.3.5). Es necesario, por tanto, un segundo nacimiento, «de lo alto» o «del Espíritu» (vv.3.5), que confiere al hombre la superación de su *status* carnal y la asunción de una condición *espiritual* (v.6) que lo habilita para el reino. Esta regeneración es *participación de vida* genuina y contrarresta el destino de muerte impreso por la primera generación.

Las analogías de este pasaje con Ez 36,25-27 y Sal 51,9.12 son evidentes. En los tres se menciona la ablución purificadora

---

7. DUBARLE, 108-111; SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan* I, Barcelona 1980, 415ss.; BROWN, R. E., *El evangelio según Juan* I, Madrid 1979, 333-339.

y comunicadora del Espíritu, así como el cambio interior, expresado por los binomios *corazón de piedra-corazón de carne* (Ez), *carne-espíritu* (Jn y Sal 51). Jesús muestra a su docto interlocutor judío que lo que le está diciendo no debiera resultarle tan nuevo, al menos en cuanto a la sustancia. Lo que sí es nuevo es que el momento escatológico —al que se refería la revelación veterotestamentaria— ha sobrevenido con el propio Jesús, el Hijo enviado por el Padre «no para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (v.17).

*
**

¿Cuáles son los resultados de nuestra indagación en los evangelios? Junto a la repetida afirmación de un estado de pecado que atañe a todos y que se despliega solidariamente, destaca la afirmación de una salvación dirigida igualmente a todos y centrada en la persona de Jesús (afirmación sobre la que hemos de volver en un próximo capítulo). Tanto en los sinópticos como en Juan se alude —ocasional y discretamente— al relato yahvista de la caída. El hombre está afectado por una incapacidad nativa para el bien; su pertenencia al mundo (o a «la carne») ha endurecido su corazón, lo conforma interiormente y le cierra el paso al reino. Esta situación no deriva de la creación; una vez más, la revelación se pronuncia por la inocencia de Dios. Al orden querido por el designio divino ha sucedido el desorden inducido por el maligno. Con él se ha puesto en marcha una dinámica de muerte que hace del mundo un reino de pecado, un campo donde crecen juntos la cizaña y el trigo; el pecado posee, pues, un espesor y una densidad que superan los de las acciones meramente individuales.

¿Tiene algo que ver todo esto con la doctrina del pecado original? Se ha señalado ya que la exégesis no adjudica a los evangelios la revelación de tal doctrina. No faltan incluso quienes estiman, dando un paso más, que en ellos no sólo no hay rastro alguno de la misma, sino que ella es incompatible con las enseñanzas evangélicas[8]. No obstante, los comentaristas más

8. Como caso límite de esta posición, vid. GROSS, J. *Entstehungsge-*

ecuánimes no dejan de reconocer el valor indicativo de los datos recabados. Y así, Dubarle entiende que «el evangelio ofrece, más en filigrana que a flor de texto, los trazos esenciales de la doctrina del pecado original»[9]. De modo semejante opinan otros autores[10]. En cualquier caso, los materiales recogidos hasta aquí constituyen seguramente la mejor introducción a la teología paulina sobre nuestro asunto, de la que nos ocupamos seguidamente.

2. San Pablo

Durante muchos siglos —prácticamente desde San Agustín—, la exégesis y la teología han considerado un texto paulino, Rm 5,12ss., como la referencia escriturística privilegiada de la doctrina del pecado original. Desgraciadamente su interpretación está erizada de dificultades. Antes de entrar en él y a modo de introducción, será, pues, conveniente examinar su contexto general (en el que aparecen ya algunos de los elementos clave del pasaje en cuestión) y su contexto próximo. Las informaciones obtenidas de este doble sondeo previo nos equiparán para abordar de forma solvente el texto.

2.1. El contexto general de Rm 5,12ss.

a) *La pecaminosidad universal* está tan presente en el pensamiento del apóstol como lo estaba en el resto de la revelación bíblica. Según veremos luego, de ella se ocuparán minuciosamente los tres primeros capítulos de Rm. Pero otros lugares del *corpus* paulino la dan por supuesta. Hemos traído ya a colación

---

schichte des Erbsündendogmas I, München-Basel 1960, 49-53; la llamada a la *metanoia* sugiere que Jesús no conoce más pecado que el pecado personal; lo mismo se diga de su predilección por los niños. En conclusión: «la doctrina y la conducta del Jesús de los sinópticos excluyen positivamente la idea de un pecado original».

9. *Op. cit.*, 113.

10. LYONNET, en *SDB*, 517; RAHNER, K., «Pecado original», en *SM* V, 333; SCHELKLE, 158, escribe, a propósito de Jn 8,44, que «el evangelio alude a la historia de la caída de Gn 3».

la sentencia de Ga 3,22 («la Escritura encerró todo bajo el pecado») con la que Pablo quiere subrayar el carácter vinculante de la afirmación de un estado de pecado al que nadie (¡ni nada!: *tà pánta*) se sustrae; incluso la creación material gime bajo «la servidumbre de la corrupción» (Rm 8,19-22). Los ahora rescatados en Cristo «fuimos en algún tiempo insensatos, desobedientes, descarriados, esclavos de toda suerte de pasiones y placeres, viviendo en malicia...» (Tt 3,3); «todos nosotros vivíamos en otro tiempo en medio de las concupiscencias de nuestra carne, siguiendo las apetencias de la carne y de los malos pensamientos, *hijos de la ira por naturaleza,* como los demás...» (Ef 2,1-3).

La frase que se acaba de citar *(tékna phýsei orghês)* ha sido interpretada a menudo como indicativa del pecado original[11]. Al menos con ella se está señalando que la existencia en la esfera de la carne es una existencia clausurada en el egocentrismo, impotente para romper el cerco de la concupiscencia (*epithymía*, pulsión incoercible al mal), digna por ello de la cólera de Dios. La condición humana, tal como es en sí misma («según su naturaleza») se mueve en una atmósfera de pecaminosidad que conduce irremisiblemente a la ejecución de acciones desordenadas y que, por consiguiente, provoca el rechazo divino, *en tanto no entre en juego el amor misericordioso de Dios* (vv.4ss.).

De tales acciones desordenadas Pablo ofrece una especie de catálogo más de una vez (1 Co 6,9-11; Ga 5,19-21) y describe la situación que las origina como «esclavitud» (Ga 4,1-7). No

---

11. Cf. MEHLMANN, J., *Natura filii irae. Historia interpretationis Ef 2,3 ejusque cum doctrina de peccato originali nexu,* Romae 1957; voluminosa monografía cuyos resultados históricos y exegéticos (pp. 679-683) están actualmente sujetos a revisión; SCHLIER, H., *Lettera agli Efesini,* Brescia 1965, 129s., se muestra cercano a la tesis de Mehlmann (Pablo hablaría aquí de los efectos del pecado original sobre la existecia humana); por el contrario, GNILKA, J. (*Der Epheserbrief,* Freiburg i.B. 1971, 116s.) estima que «el pasaje no puede tomarse en consideración para la doctrina del pecado original» (*phýsei* significaría «realmente», «por completo», y no «por nacimiento» o «desde el origen»). Una posición intermedia es la de SCHEFFCZYK, L., *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus: HDG* II, 3a.1, 43; cf. también LYONNET, en *SDB*, 251.

le es ajena tampoco *la idea de solidaridad*, basada no tanto en la descendencia biológica (Rm 9,6-8) cuanto en la común pertenencia a la esfera de la *sarx*: todo ser humano está emplazado en el ámbito de una «carnalidad» que, antecedentemente a su opción personal, le va a llevar a «apetecer contra el Espíritu» (Ga 5,17); los que son «*en* la carne» obran «*según* la carne» indefectible y solidariamente[12].

b) *La esfera de la carne es*, pues, *mortal* por necesidad; la atmósfera que en ella se respira es letal. La noción paulina de «muerte» *(thánatos)* retiene, e incluso acentúa, la valencia teológica que hemos constatado ya en el uso escriturístico[13]. La *muerte* no se agota en el fenómeno físico del deceso; es más bien la manifestación visible de la perdición; denota no sólo un mero hecho biológico, sino (como su antónimo «vida») una situación *teologal*, el estado de ruptura con Dios que conlleva la no-salvación.

Esta dilatación semántica es particularmente evidente en Rm. Prescindiendo por ahora de la perícopa que examinaremos más tarde, la conexión —incluso la práctica homologación— *pecado/muerte* está claramente formulada en textos como 6,23 (la muerte, «salario del pecado», es opuesta aquí, no a la vida, sin más, sino a «la vida *eterna*»), 7,5 (las pasiones obran «frutos de muerte»), 7,9-11 («revivió el pecado y yo morí»; «el pecado... me mató»; como es obvio, no física, sino espiritualmente), 8,6.10 (obsérvese el paralelo antitético *carne [pecado]=muerte/espíritu=vida*, donde *muerte* y *vida* no pueden entenderse biológicamente), 8,13 (vivir «según la carne» es morir).

---

12. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 72-77, 207-209; cf. BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965[5], 239-246. La solidaridad interhumana va a ser vigorosamente subrayada por Pablo con el paralelismo Adán-Cristo, que implica la doble causalidad *uno-todos*. Sobre el carácter no necesariamente biológico del nexo que funda la solidaridad, vid. DUBARLE, 165s.; LENGSFELD, 123; SCHELKLE, 127; RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen...*, 265.

13. Vid. GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *El evangelio de Pablo*, Santander 1988[2], 135; LYONNET, en *SDB*, 504s.; BULTMANN, 246-249; DUBARLE, 149-158; CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament*, Genève 1969, 209; KUSS, O., *La lettera ai Romani* I, Brescia 1962, 322ss.

Pero no sólo en Rm se detecta el sentido teológico del término *muerte*. En Ef 2,1-6, la situación-pecado se describe como un *estar muertos*; la justificación, en cambio, es llamada correlativamente *vivificación*; la misma idea se repite casi literalmente en Col 2,13. Singularmente instructivo es un giro de 1 Tm 5,6, donde se hacen coincidir simultáneamente la vida (biológica) con la muerte (espiritual) en la persona de la viuda «entregada a los placeres». 2 Tm 1,10 atribuye a Jesucristo la destrucción de la *muerte* y la irradiación de la *vida*. Así pues, en el lenguaje paulino *thánatos* cubre un campo semántico que apunta a la situación de muerte espiritual, en la que se contiene virtualmente la muerte escatológica, y que se manifiesta visiblemente en la muerte física.

c) *El paralelo Adán-Cristo* desempeña un decisivo papel en Rm 5,12ss. Pero había sido utilizado por Pablo en un escrito anterior[14]: 1 Co 15,21-22.45-49. Sobre el origen de la tipología caben diversas hipótesis: Bultmann[15] apunta al influjo de la antropología gnóstica, perceptible sobre todo en la oposición *psíquico-pneumático*. Lengsfeld, sin excluir el eco de «representaciones gnósticas», subraya la incidencia del pensamiento apocalíptico judío, en el que —como se ha señalado en nuestro anterior capítulo— el papel de Adán y su repercusión negativa sobre toda la humanidad era un lugar común. Pero el propio Lengsfeld reconoce que las fuentes gnósticas pesan más que las judías en 1 Co 15; en realidad, Pablo estaría utilizando aquí la tipología Adán-Cristo para combatir el mito gnóstico con sus propias armas y reconducir así la comunidad de Corinto a una ortodoxia que estaba siendo minada por ideologías indeseables[16].

A nuestro propósito interesan sobre todo los vv.21-22: «porque (habiendo venido) por un hombre la muerte, también

---

14. La Primera Carta a los Corintios precede a la Carta a los Romanos al menos en varios meses; cf. FERNÁNDEZ RAMOS, F., *El Nuevo Testamento* II, Madrid 1989, 141. Sobre el contenido de 1 Co 15, todo él dedicado a la problemática de la resurrección, vid. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Esctología cristiana*, Santander 1986[3], 188ss., con bibliografía.

15. *Op. cit.*, 177s., 251.

16. LENGSFELD, 40-41, 48-51. Para toda la cuestión, vid. TREVIJANO, R. («Los que dicen que no hay resurrección [1 Cor 15,12]», en *Salm* [1986], 275-302), el cual cree poco probable una polémica antignóstica.

por un hombre (viene) la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo». Asistimos aquí al enfrentamiento dramático entre *dos* hombres a los que se adjudica una causalidad estricta[17] sobre *todos* los hombres; uno es el causante de la muerte, otro lo es... de la resurrección (se esperaría: de la vida). La identidad de ambos personajes se desvela en el v.22: Adán y Cristo son presentados como figuras en las que se condensa solidariamente la humanidad entera; *en* uno y otro estamos contenidos todos.

Este doble *ser-en* es concebido como una realidad actual de la que dependen la muerte y la vida. Pero, curiosa e inesperadamente, mientras que el efecto del ser-en-Adán se describe con un verbo en presente («todos *mueren*»), el del ser-en-Cristo se expresa con un verbo en futuro («todos *revivirán*»). La razón de esta chocante asimetría nos la da la intención polémica de Pablo, que intenta desterrar de la mente de sus destinatarios la idea de una resurrección «pneumática» que ya habría acontecido (2 Tm 2,17-18).

De todas formas, y al margen de esta acotación polémica, no hay duda de que el apóstol establece un doble nexo causal de *uno* sobre *todos*. Es igualmente indudable que lo que le interesa directamente es la figura y la función de Cristo, con vistas a establecer sólidamente la fe en la resurrección; el recurso a Adán viene dictado por razones pastorales; había que atajar los malentendidos que se extendían por la comunidad, y el mejor procedimiento para lograrlo era servirse del mismo vehículo conceptual que divulgaba tales errores, depurándolo de sus connotaciones nocivas. Pero la aserción de la doble causalidad es propuesta por Pablo sin ningún género de restricción mental; que la muerte haya venido *por* Adán (o que *en* Adán todos mueren) es tan cierto para el apóstol como que la resurrección vendrá *por* Cristo (o que *en* Cristo todos revivirán).

Llegados a este punto, cabe preguntarse qué significa aquí el sustantivo *muerte* y el verbo *morir*. El contexto resurreccionista del capítulo parece imponer en un primer plano la refe-

17. La preposición *diá* con genitivo tiene en este verso un sentido «indudablemente causal» (OEPKE, A., en *TWNT* II, 67).

rencia a la muerte *física*. No se puede excluir, empero, que el sentido teologal esté presente. Ante todo, porque ello no encajaría con lo dicho más arriba sobre el uso paulino de *thánatos*; además y sobre todo, porque la causalidad de Cristo no se refiere ni exclusiva ni primariamente al terreno de lo físico y, en consecuencia (dada la construcción en paralelo de la tipología Adán-Cristo), tampoco se circunscribiría a ese terreno la causalidad de Adán.

Con otras palabras: si la resurrección *por* y *en* Cristo es algo más (mucho más) que la mera reviviscencia (vv.42-45, 52-53), la muerte *por* y *en* Adán puede que sea algo más que el mero deceso. De ser éste el caso, en 1 Co 15,21-22 se estaría anticipando —sólo veladamente y de pasada, pues el propósito aquí es otro— un mensaje que el apóstol emitirá más nítida y directamente en Rm 5,12ss., a saber: la solidaridad de todos con uno (Adán) y la incidencia de ese uno sobre todos en la situación de muerte, sólo es superable por otra solidaridad y otra incidencia paralela, pero de signo contrario, *la de todos con Cristo*.

Admítase o no esta conjetura[18], lo que (en línea de mínimos) resulta innegable es que Pablo se está oponiendo, ya desde 1 Co, a una concepción naturalística (gnóstica) del destino de la humanidad. Para desmitificar este destino, el apóstol opta por historizarlo; su versión de la tipología Adán-Cristo enraíza en el acontecer histórico las dialécticas muerte-vida, perdición-salvación, sustrayéndolas de la intemporalidad e insertándolas en un discurso en el que pasado, presente y futuro están vigorosamente articulados (vv.23-28, 49-52) en torno a la persona de Jesucristo.

2.2. *El contexto próximo de Rm 5,12ss.*[19]

a) El *contexto anterior* a Rm 5 desarrolla sucesivamente la temática *pecado-justificación por la fe*. Pablo dedica una extensa sección (1,18-3,20) a mostrar cómo la humanidad al

---

18. DUBARLE, 151, prefiere ver aquí *sólo* la muerte física.
19. GRELOT, 352-362; LYONNET, en *SDB*, 518s.; WILCKENS, U., *La carta a los Romanos* I, Salamanca 1989, 121-226.

margen de Cristo ha sido capturada por una situación de pecado que abarca a todos, judíos y gentiles. El apóstol no se limita a imputaciones genéricas; se toma el trabajo de describir minuciosamente las manifestaciones concretas de la pecaminosidad universal.

Y así, el cuadro que diseña de la situación moral de los gentiles no puede ser más sombrío. En él se dan cita la degradación de las costumbres, la depravación sexual, las motivaciones egocéntricas de las relaciones interpersonales (1,24-32), pero también y principalmente la desviación del juicio, manifestada en el oscurecimiento de la noción de Dios o en su deformación idolátrica (1,18-23). El paganismo, en efecto, «ha cambiado la verdad de Dios por la mentira, adorando y sirviendo a la criatura en vez del creador» (1,25); «ha cambiado la gloria del Dios incorruptible por una representación de hombre corruptible» (1,23). He ahí, según Pablo, el pecado «inexcusable» (1,20), dado que procede de un cerrar los ojos culpablemente a los signos que los franqueaban en la dirección justa (1,19-20). A esta perversión de la inteligencia tenía que seguir la de la voluntad: el triple «por eso los entregó Dios...» (1,24.26.28) así lo certifica. En fin, el juicio pervertido no sólo practica el mal, sino que «aprueba a quienes lo realizan» (1,32).

Las cosas no mejoran si de los gentiles pasamos a los judíos. La presunción de éstos les hace creerse superiores a los paganos (2,1); en realidad cometen las mismas acciones que condenan en los otros (2,3). Son «oyentes de la ley» (2,13) y la violan (2,21-23). También en ellos se da, como en el caso de los gentiles, no sólo una depravación de las costumbres, sino además una percepción *deformada* de la genuina identidad de Dios. El legalismo judío ha retenido de la imagen divina los rasgos autoritarios: Dios es el Poder dictador de normas, no el amor paternal (2,17-20); la actitud religiosa resultante es la del «espíritu de esclavos» atemorizados, y no el de hijos (8,15). La ley no es un principio de justificación, sino un motivo para el juicio más severo (2,12-13; 3,20: «nadie será justificado ante él —Dios— por las obras de la ley»). En nada pues, aventajan los judíos a los gentiles: «tanto judíos como griegos están todos bajo el Pecado *(hamartía)*» (3,9-10); el término *hamartía*, que aparece ahora por vez primera en Rm, va a desempeñar pronto

un destacado papel. Para avalar la legitimidad de su aserto, tan hiriente para los judíos, Pablo aduce en su favor una serie de textos veterotestamentarios (3,10-18).

Resumiendo: el mundo pagano se ha perdido en la idolatría; el judío, en las transgresiones. De donde se sigue la constatación correspondiente: «todos cometieron pecados *(pántes hémarton)* y están privados de la gloria de Dios» (3,23). Esta afirmación de la pecaminosidad universal nada deja que desear en punto a contundencia. Y es precisamente su rotundidad lo que suscita de inmediato un grave interrogante: ¿cómo es posible que *todos* hayan pecado (=cometido pecados)? ¿En qué se basa tan rigurosa aseveración? ¿Sólo en la simple constatación de hecho? ¿O hay alguna otra razón de fondo que la justifica?

b) En un pasaje del *contexto posterior* a Rm 5 encontramos un principio de respuesta a estas preguntas. En 7,7ss.[20], Pablo comienza a hablar inesperadamente en primera persona para ofrecer, no ya una visión de conjunto de la humanidad sin Cristo, sino un retrato de la situación individual en el seno de esa humanidad des-graciada[21]. Todo ser humano aspira a desarrollar su personalidad sin coerción, mediante el ejercicio de sus libres opciones. Pues bien, el análisis paulino pone al descubierto el carácter de misión imposible que reviste esta aspiración.

Hay, en efecto, en mí un «querer» profundo *(thélein)* anterior a mis deliberaciones y decisiones, que me dirige al bien, pero que no me habilita para realizarlo: «no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco»; «querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo» (vv.15.18-19). Compruebo así la existencia de una propensión incoercible (*epithymía*, concupiscencia) que me empuja espontáneamente hacia todo lo que la ley prohíbe (vv.7-8). Es como si en el interior de cada yo humano se reprodujera la vieja escena genesíaca de la tentación y la caída (vv.8-11); sólo que, en lugar de la serpiente, entra ahora en escena el Pecado *(hamartía)*, potencia maléfica que seduce

---

20. GRELOT, 449-462; BULTMANN, 240ss.; WILCKENS, *ad locum*; SCHELKLE, 125; LYONNET, en *SDB*, 506s., 519-521.

21. Prescindo de las discusiones a que ha dado lugar este giro hacia la primera persona; vid. LYONNET, *La storia...*, 98ss.

y mata, utilizando el precepto para realimentarse *y tomando posesión del hombre.*

El Pecado, en efecto, me inhabita, está aposentado dentro de mí y *obra por mí*: «en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el Pecado que habita en mí»; dos veces formula Pablo este diagnóstico abrumador (vv.17.20). Así se comprende lo «incomprensible» (v.15) de mi actitud; ese «hacer lo que no quiero» revela un estado de verdadera y propia alienación[22]: «advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y *me esclaviza* a la ley del Pecado» (v.23). Tal situación es anterior a mi decisión personal y me determina *interiormente*; la tiranía del Pecado no me deja ser lo que quiero ser ni obrar lo que quiero obrar («cuando quiero hacer el bien, es el mal el que se me presenta»: v.21) y me aprisiona en un «cuerpo de muerte», es decir, en una existencia que conduce a la muerte escatológica (v.24). Se trata de una situación desesperada, de la que el hombre no puede salir por su propio pie; de ahí el grito de angustia del v.24[23].

Con esta descripción del drama interior de la humanidad pecadora, Pablo completa cuanto había dicho en la primera sección de la carta sobre la pecaminosidad universal. Allí se afirmaba que *todos cometieron pecados*. Ahora se añade que *todos están habitados por el Pecado*. El examen del contexto anterior y posterior a Rm 5,12ss. arroja, pues, el siguiente saldo: a) *pántes hémarton* (contexto anterior); b) *hamartía* (contexto posterior). ¿Sería aventurado sospechar que las respectivas afirmaciones de ambos contextos están relacionadas? Nos preguntábamos antes con qué fundamento puede sentarse la gravísima tesis de que «todos han pecado». Pues bien, la única razón que

---

22. En este punto capital convienen todos los comentaristas; a guisa de ejemplo, sirvan GRELOT, 456 («mi yo está literalmente *alienado*»); BULTMANN, 245 («el hombre ha perdido su ser-sujeto en sí»); GONZÁLEZ RUIZ, 138 («Pablo describe la grave 'alienación' humana»).

23. Cuya pregunta desgarradora («¿quién me librará de este cuerpo de muerte?») sería respondida en el v. 25 si, en vez de leerse como una doxología (*cháris tô Theô*), se entiende justamente como contestación a la precedente llamada de auxilio: «la gracia de Dios (*he cháris toû Theoû*) por Jesucristo nuestro Señor» (así GONZÁLEZ RUIZ, 139).

puede garantizar la universalidad de las acciones pecaminosas es la universalidad de la inhabitación del Pecado: a) *todos pecaron* porque b) *el Pecado habitaba en todos*. Ahora bien, el carácter escandaloso de a), lejos de amortiguarse con b), se acrecienta. En efecto, ¿de dónde procede el Pecado, ese poder alienante que expropia al hombre del señorío de sus actos, se instala en su interior y hace que «todos pequen»?

Aquí sólo caben dos posibles respuestas: el Pecado es *o* un hecho de naturaleza *o* un hecho de historia. La primera respuesta es la de la mitología, con la que Pablo ya ha tenido que medirse en 1 Co, como vimos. Es una respuesta inaceptable porque, haciendo de la pecaminosidad algo inherente a la condición humana *genérica*, convierte el pecado en un defecto de fábrica y termina adjudicando a Dios —autor de la naturaleza— la responsabilidad última del asunto. La única respuesta válida para el creyente es, pues, ésta: el Pecado procede de un hecho de historia: «por un hombre entró el Pecado en el mundo». Tales son, en efecto, las palabras con que se abre el pasaje paulino que venimos persiguiendo.

2.3. *El texto: Rm 5,12-21*

Lo primero que salta a la vista en nuestra perícopa es la reaparición de la tipología Adán-Cristo como elemento estructural de la misma en su integridad, y no como simple alusión circunstancial (tal era el caso en 1 Co). ¿Qué motivo pudo tener Pablo para recurrir de nuevo a ella? Si en la carta a los corintios el apóstol debía hacer frente a errores derivados de influjos gnósticos, en la carta a los romanos, sin perder de vista ese objetivo[24], modifica el orden de prioridades y ajusta cuentas con tendencias judaizantes que ponen en peligro el núcleo mismo del evangelio: la significación salvífica de Cristo.

Basta, en efecto, con retomar el hilo del discurso paulino desde donde lo habíamos dejado para comprobarlo. Este mundo

---

24. En el caso, claro está, de que haya que darlo por bueno para 1 Co; vid. BULTMANN, 177s., 251s.

empecatado ¿tiene aún salvación? En caso afirmativo, ¿de qué medios se servirá Dios para rescatarlo de la perdición? La segunda sección de la carta comienza con el enunciado de la tesis que da respuesta a estos interrogantes: «pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado... por la fe en Jesucristo» (3,21-22). No es la ley lo que salva; no son sus obras las que justifican; es, única y exclusivamente, la fe en Cristo el medio del que Dios se vale para revelar su misericordia. Pablo insiste una y otra vez en esta afirmación (3,20.21.28), corroborándola con la apelación a Abraham (4,13.18-20); éste es, en realidad, el nervio de su evangelio[25]. Efectivamente, sólo el puro amor gratuito, sin contraprestaciones, puede hacer que «la revelación de la ira de Dios» (1,18) se trueque en «manifestación de la justicia de Dios» (3,21). Y Dios se nos ha mostrado como amor en el hecho-Cristo (5,8-11), que Pablo describe como «la prueba de que Dios nos ama».

Pero lo que es la esencia misma del evangelio paulino es a la vez el punto de ruptura frente a la soteriología judía. Para ésta, la ley es la única posible mediadora de la salvación; en el cumplimiento de sus mandatos (en «las obras de la ley») radica exclusivamente la esperanza de redención. Ninguna instancia humana puede rivalizar con ella, y tanto menos suplantarla. Ahora bien, es cabalmente esta función mediadora y salvadora lo que Pablo está atribuyendo a Cristo. Y eso es más de lo que cualquier judío está dispuesto a aceptar. Porque aun concediendo que Jesús sea el Mesías, la misión de éste no es desplazar a la ley, sino imponerla para que, por su medio, Dios obre la salvación. La idea de un Mesías que amortice esta función mediadora de la ley asumiéndola en su persona resulta decididamente exorbitante. ¿Cómo va a ser superior una mediación humana a la mediación de la ley, que es la expresión taxativa, nítida, de la misma voluntad divina?

Para desmontar esta objeción, el apóstol va a echar mano de un argumento *ad hominem*. La teología judía reconocía el

---

25. Sobre el que volveremos en otro lugar de este libro (*infra*, cap. 6,2). Limitémonos, por ahora, a señalar que la salvación no puede ser «comprada» por ninguna obra humana; sólo puede ser «recibida» en la gratuidad del puro don (Rm 3,24).

papel jugado por un hombre (Adán) en el destino común de perdición. Si Dios ha permitido la mediación de *uno* sobre *todos* para el mal, con mayor razón puede permitir algo análogo para el bien. A partir de estas premisas, Pablo construye la entera perícopa sobre un paralelismo antitético *Adán-Cristo*, con el recurrente contraste *uno-todos*, modulado con la acotación del «cuánto más» o «con cuánta más razón» (vv.15.17) que otorga una plusvalía al factor-Cristo por encima del factor-Adán[26].

La formulación más neta y rigurosa del paralelismo se encuentra en el v.19[27]: «así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos». Los dos términos clave del verso son sin duda el verbo *kathístemi* y la preposición *dià* con genitivo. *Kathístemi* denota un estado, un modo de ser, y no una mera imputación (St 4,4; 2 P 1,8)[28]; *dià*, rigiendo genitivo, indica causalidad. Así pues, la «desobediencia de uno» ha situado a todos los hombres en una condición pecadora; previamente a su opción personal, cada ser humano está determinado por la acción de Adán, de quien es solidario; hay una causalidad *a priori* de uno sobre todos en el

26. Esta reconstrucción de la lógica del discurso paulino, que nos lleva desde el axioma básico («justificación por la fe en Cristo, no por las obras de la ley») hasta la tipología Adán-Cristo, es compartida por numerosos comentaristas: DODD, Ch. H., *The Epistle of Paul to the Romans*, London 1932, 78s.; DUBARLE, 123; LYONNET, «La problématique du péché originel dans le Nouveau Testament», en (VV.AA) *Il mito della pena*, Roma 1967, 101-110; WEGER, K.-H., *Theologie der Erbsünde*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 86s.; FLICK-ALSZEGHY, 55-58 (con matizaciones); KÖSTER, 103; FERNÁNDEZ RAMOS, 162; etcétera.

27. Prácticamente todos los estudiosos convienen en que, sea cual sea el sentido del v. 12, el pensamiento de Pablo se expresa en este verso inequívocamente: BULTMANN, 251, 277; KUSS, 310, 319, 357; DUBARLE, 145; LENGSFELD, 82, 96-99; WEGER, 97; SCHEFFCZYK, 41; KOSTER, 99; FLICK-ALSZEGHY, 52; SCHOONENBERG, 184s.; LADARIA, L., *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 214; GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 333.

28. BULTMANN, 277, es categórico al respecto: aquí no se habla de la humanidad «como si» fuese pecadora/justa, sino siendo «realmente» pecadora/justa. La misma observación, en KUSS, 319, nota 4, y en LYONNET, en *SDB*, 558s.

ser constituidos pecadores, como hay una causalidad de uno sobre todos en el ser constituidos justos.

Ahora bien; este destino previo ¿es el único factor constitutivo del *ser-pecador* de todos? ¿Es posible que tal destino previo opere automáticamente, dejando fuera de juego el factor *libertad personal*? La segunda parte del verso, la que hace referencia al influjo causal de Cristo, implica una tácita respuesta. En el «ser constituidos justos», Pablo reconoce la existencia de dos factores, no sólo de uno: el destino previo *Cristo* —del que hace mención explícita nuestro texto— y *la opción personal*. Efectivamente, y según veremos en otro lugar, el apóstol enseña una justificación por la fe (Rm 3,21.22.26.27; 4,9.13.18; 5,1-2; etc.) y entiende esa fe justificante como asentimiento *libre* y adhesión *responsable* a la oferta de salvación contenida en la proclamación del evangelio[29]. Tal sería, por lo demás, el sentido de una expresión del v.17: «reinarán en la vida» aquéllos que «acogen [o «aceptan»: *lambánontes*] la gracia y el don de la justicia».

Así pues, el destino previo-*Cristo* ha de ser ratificado, para ser efectivo, por la libertad personal. Dado que el paralelismo Adán-Cristo estipulado por el texto está construido en rigurosa simetría[30], es lícito conjeturar que en el ser constituidos pecadores funcionan también dos factores: el destino previo-*Adán* y la ratificación responsable del mismo por la libre opción personal. En todo caso, de lo que nos habla el v.19 *explícitamente* es de la existencia y operatividad del destino previo, que sin embargo no excluye de ninguna manera la opción libre, sino que queda abierto a ella para despejar la alternativa en una u otra dirección: o ratificación de la solidaridad en/con Adán o ratificación de la solidaridad en/con Cristo[31].

---

29. Vid. *infra*, cap. 6,2.3, el concepto paulino de fe justificante.

30. El plural del verbo en 19b (que nos recuerda el plural del verbo en 1 Co 15,22) se explica por la tensión escatológica de la soteriología paulina, no porque el influjo de Cristo no sea ya actual, como lo es el de Adán; DUBARLE, 146; LENGSFELD, 98; KUSS, 320.

31. Los autores discuten si el v. 19 dice más que el v. 12 o dice lo mismo de forma más inteligible; vid. referencias en KOSTER, 99s., con las notas.

Una vez fijado el sentido que Pablo confiere a la tipología Adán-Cristo, tal y como se desprende del v.19, podemos ya atacar el análisis del célebre v.12, sobre el que se ha concentrado tradicionalmente la atención de los estudiosos:

a) «Por tanto, como por un solo hombre entró el Pecado *(hamartía)* en el mundo

b) y por el Pecado la muerte *(thánatos)*

c) y así la muerte pasó a todos

d) *eph'hô* (porque, mediante el hecho que, en base a la cual muerte, en quien [Adán]) todos pecaron *(pántes hémarton)*».

El protagonismo de dicho verso tiene una causa histórica: se remonta al empleo que hizo de él San Agustín en la polémica antipelagiana. Desgraciadamente, la lectura agustiniana adolece de dos graves defectos; usa una versión incompleta del texto —en la que falta el inciso «y por el pecado la muerte», así como el sujeto «muerte» de la oración siguiente— e interpreta los términos clave en un sentido erróneo. Desde entonces, nuestro verso se ha convertido en un auténtico «campo de batalla exegético»[32]. Como su interpretación no es dogmáticamente vinculante[33], podemos examinarlo sin prejuicios.

Ya el hecho de hallarnos ante una prótasis sin apódosis (anacoluto) nos pone en guardia frente a las eventuales dificultades que nos saldrán al paso; el pensamiento iniciado por Pablo se interrumpe y sólo será completado en los vv.18-19. Hay además cuatro términos de significado ambiguo:

- el Pecado de 12 a) ¿es la acción pecaminosa de Adán o la potencia maléfica que ya ha hecho su aparición en 3,10 y (sobre todo) en 7,7ss.?;
- la muerte de 12 b) ¿es la muerte física o la situación de muerte espiritual?;

---

32. La expresión es de F. W. Danker, cit. por KOSTER, 93, nota 13.

33. Como es sabido, Trento no accedió a condenar a los que nieguen que el verso hable del pecado original (LYONNET, *La storia...*, 65s.), razón por la que fue citado en sus cánones después del *anathema sit* (*DS* 1.1512, 1.514 = *D* 789, 791).

- *eph'hô* ¿es una preposición *(epì)* más el pronombre relativo, o es una expresión conjuncional?; caso de ser relativo, ¿cuál es su antecedente: Adán o la muerte? (que en griego es sustantivo masculino; el pecado no puede serlo, pues se trata de un sustantivo femenino); caso de ser conjunción, ¿es causal o condicional?;
- el verbo «pecaron» de 12 d) ¿tiene sentido pasivo (todos *contrajeron* pecado) o activo (todos *cometieron* pecados)?

Por si fueran pocas estas dificultades del v.12, quedan aún por apuntar las de los vv.13-14, cuyo sentido depende en buena parte del que se haya dado al anterior: ¿hay que entenderlos como una «demostración» o como simple ratificación de lo dicho en el v.12?[34].

La interpretación de Agustín opta por la primera de las alternativas reseñadas para los cuatro términos ambiguos del v.12; en cuanto a los vv.13-14, los entiende como demostración de la tesis propuesta en el v.12. La lectura resultante sería ésta:

«...Por un solo hombre (Adán) entró el pecado (su acción pecaminosa) en el mundo y así el pecado pasó a todos: *en Adán todos pecaron* (todos contrajeron pecado)». El pecado original estaría enseñado, formal y explícitamente en 12 d). Los vv.13-14 aducen la prueba: hubo un tiempo en que, no habiendo ley, no podía haber pecados personales imputables, esto es, sancionables con una pena; la pena del pecado es la muerte (¡física!); dicha muerte reinó incluso en ese período; no pudiendo ser sanción de pecados personales, tiene que serlo de otro género de pecado, a saber, del pecado original. El hecho de la muerte (física) depone, pues, en favor de la existencia y la universalidad del pecado original; si todos mueren es porque «en Adán todos pecaron».

Ya se ha indicado que el desciframiento que ofrece el obispo de Hipona de los cuatro términos clave es incorrecto. *Hamartía* no es el acto pecaminoso de Adán; para designar éste,

---

34. BULTMANN, 252, llega a decir del v. 13 que «es completamente incomprensible» (*vollends unverständlich*).

Pablo usa en nuestra perícopa otros vocablos (nunca *hamartía*): *parábasis* (prevaricación: v.14), *paráptoma* (delito: vv.15.17.18), *parakoê* (desobediencia: v.19). *Thánatos* no es primaria o exclusivamente la muerte física (lo que no significa que ésta esté excluida); según hemos visto ya, es la situación de muerte espiritual (de ruptura con Dios). *Eph'hô* no puede ser un relativo con Adán como antecedente; éste queda demasiado lejos[35]. ¿Podría ser *thánatos* su antecedente? Así opina algún comentarista[36]. Pero la gran mayoría de los exegetas ve en *eph'hô* una conjunción causal[37]; con este sentido aparece en 2 Co 5,4 y en Flp 3,12. Lyonnet[38] la entiende como conjunción condicional («cumplida la condición de que...» o «mediante el hecho que...»). En fin, el *pántes hémarton* de 12 d) no puede traducirse por «todos contrajeron pecado»; el verbo *hamartáno* tien un sentido activo; con ese sentido hemos encontrado ya la misma expresión *(pántes hémarton)* en 3,23.

Así las cosas, la traducción correcta del v.12 sería:

«...Por un solo hombre (Adán) entró el Pecado (la potencia maléfica) en el mundo y por el Pecado la muerte (espiritual) y así la muerte (espiritual) alcanzó a todos los hombres porque (o mediante el hecho que) todos pecaron (cometieron pecados)». Con otras palabras: una acción humana ha introducido en la historia la dinámica del Pecado, que a su vez crea una atmósfera de muerte espiritual, que afecta en principio a toda la humanidad y que se manifiesta y surte efecto a través de los pecados personales.

Si esta lectura es acertada, el v.12 corroboraría la sospecha avanzada a propósito del v.19, explicitando algo que en éste

---

35. En la exégesis contemporánea, sólo CERFAUX, L., (*Jesucristo en San Pablo,* Bilbao 1960, 201s.) sostiene aún esta opinión: «nosotros traducimos *eph'hô* como 'a causa de aquel por quien'».

36. JACOB, R., «La véritable solidarité humaine selon Romains 5,12-21», en (VV.AA) *La culpabilité fondamentale,* Lille 1975, 26, 29 («en razón de esta muerte, todos han cometido pecado»).

37. Así, KUSS, 306s.; DUBARLE, 128; WILCKENS, 384; LENGSFELD, 80, etcétera.

38. *La storia....* 86-88; ID., en *SDB,* 543-546, con exposición más detallada.

estaba implícito: la situación de muerte (espiritual) universal es el producto de la interacción de dos factores: *hamartía-hémarton*, destino previo-opción personal culpable. Para que el reinado de la muerte espiritual, desatada por el destino previo, se haga efectivo, es preciso que sea responsablemente apropiado por la decisión libre. Y eso es lo que ha ocurrido: todos han pecado *personalmente*, cediendo al poder del Pecado y atrayendo sobre sí la situación de muerte.

¿Cómo habría que entender ahora los vv.13-14? Con ellos Pablo se limita a confirmar cuanto acaba de decir: el pecado existe no sólo como transgresión de un precepto positivo (cf. 2,12: «cuantos sin ley pecaron, sin ley también perecerán»), sino también en ausencia de tal precepto; por ello el reinado de la muerte se hizo sentir incluso en el período histórico en que no había ley y, por tanto, el pecado no consistía en una transgresión. En 4,15 Pablo ha admitido que «donde no hay ley no hay *transgresión*». Pero (añade ahora) sí puede haber —y de hecho hubo— *pecado*. No es la ley la que da a luz el pecado, si bien el pecado ya presente es actuado por la ley (cf.7,7-13). En todo caso, concluye el apóstol, este reinado de la muerte preludiaba el de la vida: Adán era «figura del que había de venir».

Del reinado de la vida nos hablan los restantes versos de la perícopa, montados sobre la cláusula del «cuánto más» (vv.15.17.18), para concluir triunfalmente que «donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (v.20). Los dos polos del paralelismo antitético Adán-Cristo no son equivalentes; la balanza no está en el fiel, pues en uno de sus platillos se ha echado todo el peso de la vida del Señor Jesús, haciendo inclinar el fiel del lado de la gracia. Se cumple así, una vez más, una de las constantes de la hamartiología bíblica: «la revelación del pecado se hace, por lo general, en el seno de la revelación del perdón»[39].

2.4. *Conclusiones teológicas*

Recapitulemos el camino recorrido a través de la carta a los romanos. La marcha de las ideas podría esquematizarse en esta secuencia:

---

39. GONZÁLEZ FAUS, 194; cf. SCHOONENBERG, 184, 187s.

- (caps.1-3) *Todos son pecadores*. ¿Por qué? Porque...
- (cap. 7) *todos están habitados por el Pecado*. ¿Por qué? Porque...
- (cap.5,12.19 a) «...por un hombre entró el Pecado en el mundo» ...y «todos fueron constituidos pecadores». Sin embargo...
- (cap.5,15ss.19b) «...cuánto más por un hombre todos serán constituidos justos».

Una breve glosa de este esquema telegráfico arroja el siguiente resultado[40]:

a) La situación universal de perdición, descrita en Rm 1,18-3,20 y 7,14-24, tiene dos causas: un destino previo a la opción personal (la *hamartía*, potencia maléfica que habita y enajena a cada hombre: Rm 7,14ss. y 5,12 a) y la propia responsabilidad del individuo (el *hémarton* de Rm 3,23 y 5,12 d). Se genera así una tensión paradójica (destino previo-decisión personal; *hamartía-hémarton*) que alcanza su clímax en Rm 5,12: la *hamartía* ha creado un estado de muerte que alcanza a todos y se manifiesta en el hecho de que «todos pecaron» (=cometieron pecados personales). Lo que Pablo no aclara es cómo interactúan esos dos factores, ni qué peso tiene cada uno en el resultado final de su interacción, ni qué ocurre cuando sólo se da uno de los factores (¡el caso límite de los niños!).

b) El destino previo que empuja inexorablemente al pecado personal no es imputable a Dios, ni a un fatalismo de tipo gnóstico, en virtud del cual habría hombres *naturalmente* malos; su origen se remonta al acto de una libertad creada. El coeficiente «destino» no dimana del ámbito de la naturaleza, sino del de la historia. Contra todo ensayo de ontologización del Mal (del Pecado), Pablo, como antes el yahvista, apuesta por su historización: «por un hombre entró el Pecado en el mundo y por el Pecado la situación de muerte (espiritual)».

---

40. Tomo cuanto sigue (con algunos añadidos) de RUIZ DE LA PEÑA, «El pecado original, hoy. Un existencial de salvación para un oscuro destino», en *ST* (1975), 384s.

c) Es este destino previo —basado en la convicción de la solidaridad interhumana— lo que garantiza y funda la universalidad del pecado. Si no fuera por él, si la condición pecadora fuese sólo efecto de las opciones personales, no se ve por qué iba a ser necesariamente universal. Al menos por ley estadística, no podría excluirse categóricamente la posibilidad *real* de que alguien no fuese culpable. La universalidad del pecado se explica por su anterioridad respecto a la decisión libre de cada individuo (Rm 5,19a).

d) ¿Y por qué le interesa tanto a Pablo salvaguardar el dato «universalidad del pecado»? Porque sólo así se salvaguarda el núcleo de su evangelio: la salvación universal en/por Cristo. El apóstol no puede admitir que haya un solo hombre para el que Cristo no sea necesario. Ahora bien, si «todos serán vivificados por Cristo», eso significa que «todos habían muerto en Adán» (1 Co 15,22). Por consiguiente, lo que Pablo expone en su carta a los romanos no es, primariamente, una catequesis sobre lo que luego se llamará «pecado original», sino (una vez más) el mensaje cristiano en su pura esencialidad: *Cristo es el salvador de todos los hombres*.

Detengámonos en este último punto, al que conviene adosar un par de acotaciones. En primer término, todo el mundo parece estar hoy de acuerdo en atribuir a Pablo un franco desinterés por *la persona* de Adán[41]. Este sólo entra en consideración en cuanto contrafigura de Cristo (*týpos toû méllontos*: Rm 5,14c); las proposiciones que lo tienen por sujeto son, incluso gramaticalmente, subordinadas. La figura de Adán sirve para destacar contrapuntísticamente, por un efecto de claroscuro, la persona y la obra de Cristo. Dicho lo cual, es preciso añadir: una cosa es que al apóstol no le interese la persona de Adán, y otra que no le interese *la función* de Adán. Algunos comentaristas (entre los que, significativamente, abundan más los sistemáticos que los exegetas)[42] pasan despreocupadamente de lo uno a lo otro,

---

41. KUSS, 320; CRELOT, 463s.; CONZELMANN, 208; LENGSFELD, 119s.; WEGER, 86, 88; KOSTER, 103. Por supuesto, Pablo *creía* en la historicidad de Adán, lo cual no significa que pretendiese hacer de tal historicidad el objetivo de sus enseñanzas.

42. Entre los exegetas, SCKELKLE, 123s. Entre los sistemáticos, BAU-

como si fuese lo mismo. Pero no lo es. La función adámica le interesa sobremanera a Pablo, y no sólo para blandirla como argumento *ad hominem* contra los judaizantes, sino además para desmontar el viejo mito (popularizado luego por los gnósticos) de una caída original radicada en la contextura ontológica humana, y para fundar —según se ha señalado antes— la pecaminosidad de todos, garantizando así la universalidad soteriológica de Cristo. Así pues, es cierto que «la figura de Adán permanece inasible» en nuestro texto, pero lo es también que «sólo un punto de su existencia emerge: es por él por quien el Pecado ha entrado en el mundo»[43].

Una segunda observación se refiere a la relación existente entre la teología de Rm, tal y como ha sido expuesta hasta aquí, y la doctrina del pecado original. Las posiciones se pueden clasificar en tres grupos:

A) El de los que podríamos llamar *minimalistas*, para los que el pensamiento paulino poco o nada tiene que ver con el pecado original; Pablo se movería «en el círculo de la teología de su tiempo, que no conoce un pecado original»; suponer a éste latente en el texto de Rm sería una petición de principio; de lo único que habla el apóstol es de los pecados personales, que son «los que hacen a los hombres pecadores ante Dios»[44]. A veces, las razones aducidas por los integrantes de este grupo son, cuando menos, peregrinas; Pesch opina que «Pablo no tiene

---

MANN, U., *Erbsünde?*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 222-231. Vid. otras referencias en FLICK-ALSZEGHY, 55-58.

43. CONZELMANN, 208.

44. SCHELKLE, 123s., 130, el cual, no obstante, se ve obligado a admitir que en Rm 5,12ss. los pecados personales son situados en el contexto de «una unidad solidaria con Adán y con la historia del pecado de todos» (*ibid.*, 124). En el mismo grupo se emplazan WILCKENS, 386 («la doctrina del pecado original... no cuadra» aquí; no puede ser «la clave hermenéutica» de Rm 5,12ss.); BAUMANN, 216-231; GROSS, 66 («Pablo no sólo ha escrito como si no hubiera pecado original: también se ha comportado así prácticamente»). Este grupo minimalista es minoritario; la razón radica, seguramente, en el hecho de que ni siquiera el hipercrítico Gross ha podido silenciar lo que antes advertía Schelkle, a saber, que —en base a la solidaridad de todos con uno— «según nuestra perícopa, el influjo del pecado primordial *(Ursünde)* sobre toda nuestra vida es incomparablemente profundo» (*op. cit.*, 55).

una doctrina del pecado original» pues en él faltaría «lo decisivo» de tal doctrina. ¿Y qué es lo decisivo, según Pesch? «Que la pecaminosidad pueda predicarse de los niños incapaces de una acción pecadora personal»[45].

B) En el extremo opuesto se encuentra el grupo de los *maximalistas*: el pecado original se contendría con claridad suficiente en nuestro texto. En opinión de Bultmann, en Rm 5,12-19 «se expresa el pensamiento del pecado original»[46]. Kuss —contra lo que antes leíamos en Schelkle— piensa que «Pablo ha superado las ideas de su tiempo...; él habla en efecto de pecado original y ofrece una vasta y sólida base a la doctrina subsiguiente»[47]. Según González Ruiz[48], «San Pablo afirma la existencia de un estado congénito de pecado —de verdadero pecado— al margen de los pecados personales»; incluso en Rm 7,7ss. nos hallamos ante «una vigorosa afirmación del pecado original»[49].

C) Un tercer grupo, equidistante de los dos anteriormente reseñados, es el integrado por los que estiman que «la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original tiene en el v.19 y en todo el contexto un fundamento completamente suficiente y sólido»[50]. Esta parece, sin duda, la posición más atinada; resulta, en efecto, exagerado —bien por defecto, bien por exceso— adjudicar a Pablo tanto un completo desconocimiento como una definición formal de la idea del pecado original. Significativamente, esta

45. PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 126s. Como se verá más adelante, la doctrina del pecado original sirve para algo más que para declarar culpables a los niños.

46. BULTMANN, 251; cf. *ibid.*, 253: a Pablo no le basta con hablar de una «muerte hereditaria» *(Erbtod)* transmitida por Adán; tiene que hablar además, en el v. 19, del «pecado original» *(Erbsünde)*.

47. KUSS, 357.

48. «El pecado original según San Pablo», en *EB* (1958), 147-188; las citas están tomadas de las pp. 180, 187.

49. Vid. en esta misma línea: CERFAUX, 201 («por 'pecado' entendemos aquí [en Rm 5,12ss.] el estado de pecado que llamamos 'pecado original'»); DUBARLE, 147 (Pablo habría formulado claramente «la doctrina de un pecado original, y no sólo de una decadencia o de una miseria original»); GRELOT, 462 (lo expuesto por Pablo es a lo que «la teología da, desde San Agustín, el nombre de *pecado original*»).

50. LENGSFELD, 99, nota 97.

posición intermedia es la comúnmente asumida por los sistemáticos católicos: la Escritura, singularmente Pablo, nos suministra los elementos con los que la fe de la Iglesia articulará su discurso sobre el pecado original[51]. Dichos elementos son:

a) La pecaminosidad universal, que hace del mundo un reino de pecado, que se manifiesta *socialmente* en la solidaridad culpable e *individualmente* en la experiencia de desgarramiento interior y de incapacidad para el bien.

b) La existencia de una opción humana culpable (por tanto libre), que se remonta al comienzo de la historia y que puso en marcha la dinámica del pecado, creando una situación de muerte espiritual.

c) La conexión del dato b) y el dato a) o, con otras palabras, la aserción de la función mediadora *(adámica)* de un acto humano en el estado universal de perdición.

d) El restablecimiento de la mediación para la salvación en la persona de Cristo.

e) El requerimiento de la libre decisión personal para ratificar, por la fe o por el pecado personal, la solidaridad en el destino previo de gracia o de perdición.

De otro lado, diversos elementos que serán barajados por la subsiguiente reflexión eclesial, no se encuentran formalmente en la revelación bíblica. Y así:

a) Nada se nos dice sobre la situación religiosa de los niños.

b) No está especificado el sujeto concreto de lo que antes hemos llamado «la función adámica». «Adán» ¿quién es: un singular o un colectivo?

c) No se esclarece cuál es el fundamento de la solidaridad *uno-todos*, aunque no parece que haya de ser de signo físico-biológico (ciertamente no lo es en el polo-Cristo)[52].

---

51. FLICK-ALSZEGHY, 68; SCHOONENBERG, 180-185; SCHEFFCZYK, 43s.; WEGER, 92, 101, 105; GONZÁLEZ FAUS, 329-335; LADARIA, 215-217. Entre los exegetas, se incardinan en este grupo, entre otros, LYONNET, en *SDB*, 534, 563; JACOB, 32s.

52. Sobre este punto, vid. *supra*, nota 12.



La revelación bíblica del pecado culmina con la doctrina paulina sobre el Pecado, que, indagando en su raíz, nos desvela su extensión, su efectividad letal y su complejidad social. En ningún caso se trata sin embargo de una exploración arqueológica que escudriña curiosamente el pasado, sino de un ensayo de comprensión de la condición humana tal cual es en el presente. Dicho esfuerzo de esclarecimiento se realiza además desde la gozosa convicción del triunfo definitivo de la gracia, y no desde una conciencia abrumada unilateralmente por la culpa.

En fin, esta hamartiología, lejos de suponer una cómoda coartada para excusar la propia responsabilidad, implica una llamada a la libre opción personal; eso, y no otra cosa, es la fe, por la que tenemos acceso a «la gracia en la cual nos hallamos» y con la que «nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios» (Rm 5,2).

3
Historia de la doctrina del pecado original

BIBLIOGRAFÍA: FLICK, M.,-ALSZEGHY, Z., *Il peccato originale*, Brescia 1972, 71-173; GAUDEL, J., «Péché originel», en *DTC* XII, 317-432; GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, Basel-München 1960; KOSTER, H.M., *Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik*: *HDG* II/3b, Freiburg-Basel-Wien 1979; RONDET, H., *Le peché originel dans la tradition patristique*, Paris 1967; SCHEFFCZYK, L., *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*: *HDG* II/3a, Freiburg-Basel-Wien 1981; SCHOONENBERG, P., *L'homme et le péché*, Tours 1967, 188-236; VANNESTE, A., «La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel»», en *NRT* (1964), 355-368, 490-510; ID., «Le décret du Concile de Trente sur le péché originel», en *NRT* (1965), 688-726, (1966), 581-602; VV.AA., *La culpabilité fondamentale*, Lille 1975, 34-105.

Hemos hallado en la teología paulina la afirmación de un doble factor desencadenante de la situación universal de pecado: el destino previo (*he hamartía*) derivado de un acontecimiento de la historia —y no de una contaminación de la naturaleza— y la decisión personal que opta por la acción pecaminosa (*pántes hémarton*). A lo largo del proceso reflexivo sobre ambos datos, no siempre se ha sabido respetar la dialéctica tensional vigente entre ellos; o bien se ha primado desconsideradamente el elemento *destino previo* (en las antropologías pesimitas), que reduce el pecado original a una especie de defecto de fábrica, o bien se ha sobrevalorado la capacidad decisoria del hombre

(optimismo naturalista), minimizando de rechazo la necesidad de la gracia, es decir, de la salvación en Cristo.

La reflexión creyente pugna por mantener un difícil equilibrio entre los dos factores; a ese objetivo apunta la elaboración de la doctrina del pecado original. Como es obvio, se necesitaba tiempo para que el problema se plantease *explícitamente* con *nitidez; ello sólo ocurrirá a comienzos del siglo* V, *con ocasión* de la crisis desatada en algunas iglesias de Occidente por el pelagianismo. Hasta entonces, las cuestiones involucradas en el problema del pecado original no aparecen propuestas formal y directamente; sí aparecen, en cambio, una serie de materiales que cristalizarán en las primeras formulaciones *expresas* de la doctrina.

Las dificultades inherentes a ésta explican el que dichas formulaciones no agotasen el debate teológico, que conocerá otro momento crítico con la Reforma protestante y el pronunciamiento del concilio de Trento, y que se ha prolongado con viveza, incluso con apasionamiento, hasta nuestros días.

El presente capítulo trata de reconstruir la trayectoria de este debate secular; la intensidad del mismo y su persistente actualidad delatan la importancia de lo que en él está en juego y la extrema complejidad de las cuestiones que con él se ponen sobre el tapete.

1. De los orígenes a San Agustín

En una de sus obras antipelagianas, San Agustín asegura enfáticamente que, en lo tocante al pecado original, él no ha inventado nada; se ha limitado a exponer «lo que desde antiguo (*antiquitus*) enseña toda la Iglesia»[1]. ¿Hasta qué punto se ajusta a los hechos esta declaración?

---

1. *Contra Jul.* 6,12,39. Estas palabras no han perdido un ápice de actualidad; se podrían dirigir, con la misma pertinencia que a Juliano, a algún moderno historiador del dogma para quien «el obispo de Hipona es no sólo el padre de la idea del pecado original, sino también el arquitecto de la teología del pecado original» (GROSS, 368).

1.1. Los primeros escritos

En los primeros autores cristianos (los llamados «padres apostólicos), se presta atención —como no podía ser menos— a los pecados personales, en el contexto de la formación de la conciencia moral de los creyentes[2], pero faltan referencias a nuestro tema. Un texto que guarda cierta relación con él pertenece a la primera carta de Clemente, donde se asocian las discordias reinantes en la comunidad destinataria del escrito con «la injusta e impía envidia por la que también la muerte entró en el mundo»; la cita de Sb 2,24 sirve únicamente para glosar la aparición de la muerte (física) en la humanidad originaria con el fratricidio de Caín[3]. Otro texto hace mediadora de «la transgresión de Eva» a la serpiente y añade que dicha transgresión llevaba aparejada la muerte (física)[4].

No mucho más relevante es la aportación de los apologistas. Hablando de la necesidad del bautismo, Justino observa que los hombres crecen «en costumbres malas y en conducta perversa» y que el bautismo se administa «para que no sigamos siendo hijos de la necesidad y la ignorancia»[5], pero nada dice del origen de la situación nativa. En otro texto del mismo autor leemos que «el género humano... había caído desde Adán en la muerte y en el error de la serpiente, *cometiendo cada uno el mal por su propia culpa*». Como se ve, Justino subraya netamente la responsabilidad personal en la culpa y, a lo sumo, retrotrae al primer pecado el hecho de la muerte[6]. Su discípulo Taciano se encarniza contra la creencia en los horóscopos y reivindica el carácter libre de nuestra conducta moral, de la que dependería

---

2. Sobre todo, en la teología penitencial de Hermas.
3. *1 Clem* 3,4-7 (RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos,* Madrid 1965[2], 180).
4. *Barn.* 12,5 (RUIZ BUENO, 796).
5. *Apol. I,* 61 (RUIZ BUENO, *Padres Apologistas griegos,* Madrid 1954, 251).
6. *Diálogo con Trifón* 88,4 (RUIZ BUENO, *Padres Apologistas,* 587). Ningún comentarista adjudica a estos textos un mayor alcance: GAUDEL, 318; RONDET, 39 («en la soteriología de Justino, el pecado original no tiene lugar»); SCHEFFCZYK, 49 («en lo tocante al pecado, Justino no llega al pensamiento de la solidaridad entre Adán y la humanidad»).

también el hecho de morir: «morimos por nuestra propia culpa. La libertad nos perdió... Fuimos nosotros los que produjimos la maldad»[7]. Sin embargo, la conexión *muerte-primer pecado* es revalidada por Teófilo: «por su (de Adán) desobediencia se atrajo el hombre trabajo, dolores y tristezas, y cayó finalmente bajo el poder de la muerte»[8].

En todos estos escritos, pues, o no se presta atención al pecado de Adán o se menciona como desencadenante de una situación penal (ignorancia, sufrimiento, muerte). La preocupación por impugnar el fatalismo dualista y educar a los cristianos en la conciencia de la propia responsabilidad moral no favorecía ciertamente la apertura a nuestra problemática. Los textos fundamentales de Rm no aparecen nunca en estos primeros ensayos, acaso porque no cuadraban con su objetivo catequético: oponerse al determinismo propuesto por la cultura dominante[9].

1.2. El paralelo Adán-Cristo

Más prometedor parece el contenido de una homilía pascual redactada en las postrimerías del siglo II y atribuida a Melitón de Sardes, en la que alguien ha visto el primer esbozo de una teología de la historia[10]. A la luz de la redención de Cristo, el autor contempla a la humanidad sumida en un estado catastrófico que, por primera vez, es llamado «herencia» (*kleronomía*) de Adán; éste dejó a sus hijos *en herencia* «no pureza sino lujuria, no incorrupción sino corrupción, no honor sino deshonor, no libertad sino esclavitud, no señorío sino tiranía, no vida sino muerte, no salvación sino perdición»[11]. Los pecados personales

---

7. *Discurso contra los griegos*, 11 (RUIZ BUENO, *Padres Apologistas*, 817).
8. *A Autólico* 2,25 (RUIZ BUENO, *Padres Apologistas*, 817).
9. Ésa es la explicación de SCHEFFCZYK, 53; Rondet se contenta con señalar que «la cuestión del pecado original es aún (en ese momento) muy oscura».
10. BLANK, J., cit. por SCHEFFCZYK, 54.
11. Vid. el texto griego en SCHEFFCZYK, 54-55, nota 30.

se multiplicaron porque «el Pecado (reaparece aquí el término *hamartía*, presumiblemente con el mismo significado que en Rm 5 y 7) dejó su huella en todas las almas», de modo que «el hombre se arrastraba como prisionero bajo la sombra de la muerte». ¿Qué decir del alcance de estas expresiones?

Ciertamente parece innegable que con ellas se está describiendo una situación universal de perdición en la que el pecado de Adán juega un papel determinante. Parece igualmente innegable el trasfondo paulino de las ideas y de la misma terminología, si bien el autor no cita ningún pasaje neotestamentario[12]. Flick-Alszeghy[13] destacan como idea dominante la de «la corrupción hereditaria», con la consiguiente dinámica pecaminosa que toma cuerpo en los pecados personales, advirtiendo con todo que falta en la homilía la aserción explícita de una culpabilidad estricta causada por el pecado de Adán. Scheffczyk observa que el autor se refiere por dos veces a los descendientes de Adán calificándolos de «culpables» o «condenados»[14], aunque no aclare si tal culpabilidad proviene del poder del Pecado, de los pecados personales o de ambos factores. Pero en todo caso, para Melitón está fuera de duda que todos los hombres versan en una situación tal que precisan de la acción redentora de Cristo; fuera de ella, sólo resta el imperio de la muerte y el pecado, o lo que es lo mismo, un estado semejante al del «condenado en prisión»[15].

No puede ignorarse tampoco que, por primera vez en la literatura cristiana, la homilía insinúa en el trasfondo el paralelo paulino Adán-Cristo, con la subsiguiente comprensión unitaria de la entera historia humana como polarizada por estas dos personalidades corporativas. Justamente en esta dirección va a moverse la teología de Ireneo[16].

12. Incluso GROSS (*op. cit.*, 85) admite el colorido paulino del lenguaje.
13. *Op., cit.*, 79-82.
14. *Op., cit.*, 56.
15. GROSS, 83-85, despacha expeditivamente la interpretación de nuestro texto, no viendo en él más de lo que se encontraba ya en Justino y Teófilo: «una doctrina del mal hereditario» (Erbübellehre), pero no del «pecado herditario» *(Erbsündenlehre)*.
16. Sobre Ireneo, vid. SCHEFFCZYK, 58-66; RONDET, 48-62; FLICK-ALSZEGHY, 85-89; GAUDEL, 322-327; ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, 279-314; GROSS, 86-95.

En un pasaje capital de su *Adversus Haereses*, el obispo de Lyon glosa el texto de Rm 5,19, que reproduce casi literalmente: «pues así como mediante la desobediencia de un solo hombre... fueron constituidos pecadores los muchos y desecharon la vida, así también era menester que, mediante la obediencia de uno solo, ... fueran justificados muchos y percibiesen la salud»[17]. Varias vosas merecen destacarse en este texto: la aparición —por primera vez en la patrística— de Rm 5; la correlativa recuperación de la tipología Adán-Cristo; consiguientemente, la asunción de la doble causalidad *uno-todos* en el pecado (la muerte) y en la justificación (la vida).

Aunque Ireneo minimiza la gravedad *subjetiva* del pecado de Adán, en base a su caracterización de la situación originaria como un estado de infancia, no por ello ignora sus graves consecuencias *objetivas*. La expresión *en Adán* le sirve para describir esas consecuencias: «lo que *en Adán* habíamos perdido, lo recuperamos *en Cristo*»[18]; «con quien (=Dios) tropezamos *en el primer Adán, ... en el segundo Adán* fuimos reconciliados»[19]. Todos los hombres forman una «unidad mística»[20] en Adán, como la forman igualmente en Cristo. Ambos, Adán y Cristo, *recapitulan* la entera humanidad[21]. Se entiende así que nuestro autor afirme que «el hombre (=*cada* hombre) incurrió en transgresión» cuando Adán transgredió[22], o que «ofendimos (a Dios) en el primer Adán, no cumpliendo su precepto», y vulnerando «el mandato de Dios desde el principio»[23]; en virtud de la cual transgresión, el hombre (=*cada* hombre) «había sido hecho enemigo de Dios»[24].

---

17. *Adv. Haer.* 3,18,7 (tomo la traducción de ORBE, 280).
18. *Ibid.* 3,19,1.
19. *Ibid.* 5,16,3.
20. SCHEFFCZYK, 58; GROSS, 92, emplea la expresión «realismo místico».
21. *Adv. Haer.* 3,21,10 (*R* 223); 5,12,3; 5,14,2; 5,15,4; 5,34,2; Sobre el concepto de *anakephalaiosis*, cf. GROSS, 92.
22. *Adv. Haer.* 5,15,3.
23. *Ibid.* 5,16,13 (*R* 255).
24. *Ibid.* 5,14,2; cf. 5,17,1: «por transgresión de su precepto fuimos enemistados con él». La «unidad mística» de todos en Adán es llevada por Ireneo al extremo de reducir el «perdónanos nuestras deudas» del Padrenuestro a un «perdónanos nuestra deuda» (la contraída en la primera transgresión del paraíso); ORBE, 291, 313.

¿De dónde procede la idea de la unidad mística de todos con Adán y/o con Cristo? Según Orbe[25] —y contra otras conjeturas, que relacionan la idea con Filón, el platonismo, etc.—, de la preocupación antignóstica de nuestro autor; la solidaridad de todos con Adán primero y con Cristo después demostraría, frente a Marción, la unidad del género humano: *todos* (y no sólo los *psíquicos*) mueren en Adán; *todos* (y no sólo los *pneumáticos*) son vivificados en Cristo.

La praxis del bautismo de los niños aparece atestiguada en un célebre texto: «(Cristo) vino a salvar por sí mismo a todos; a todos, digo, los que por él renacen para Dios, infantes et parvulos et pueros...»[26]. La importancia que va a tener esta praxis en la argumentación patrística en favor del pecado original se basa en que la fórmula del rito incluía las palabras «para la remisión de los pecados». que figuran también en los símbolos de fe. Sin embargo, otro texto de Ireneo parece indicar que éste no había reflexionado suficientemente sobre el alcance de un bautismo administrado a «niños inocentes» que «todavía no tienen idea del mal»[27]. Con otras palabras; no consta con certeza que, en este momento, se relacione el bautismo de los niños con la problemática del pecado original. Pero no hará falta esperar mucho para que tal relación se establezca.

En resumen, según Ireneo el género humano está afectado por una situación de pecado de la que nadie se exime, que no radica en la naturaleza humana en cuanto tal, sino que le adviene a la humanidad por su solidaridad en «Adán»[28], que es a su vez el supuesto previo de la solidaridad universal en Cristo. Tal solidaridad no se basa —como es obvio en lo tocante al polo-Cristo— en un vínculo de descendencia genética, sino en la

---

25. *Op. cit.*, 294, 301.

26. *Adv. Haer.* 2,22,4 (*R* 201); cf. *ibid.* 5,15,3.

27. *Ibid.* 4,44,3. Es de notar que el término «inocente» se entiende, en el lenguaje de la patrística griega, de la inmunidad de pecados *personales:* su uso no prejuzga, por tanto, la existencia o inexistencia de otra forma de pecado (FLICK-ALSZHEGY, 91 y nota 311).

28. GROSS, 92s.: «en virtud de su realismo místico, el pecado de Adán se le aparece al obispo de Lyon como una acción de la entera humanidad, como un pecado que nosotros hemos cometido personalmente».

comunidad de destino de *todos* con *uno*. Explíquese como se explique el mecanismo en que se funda la doble «recapitulación», no se ve cómo se puede negar que Ireneo estipula claramente *la unidad de todos en Adán para el pecado y la muerte*, que tiene su lado positivo en la unidad de todos en Cristo para la justicia y la vida. En realidad es este aspecto positivo el que predomina nítidamente en el pensamiento de nuestro obispo, que ve la historia humana más como un proceso progresivo hacia un futuro lleno de promesas que como un penoso ascenso desde el fondo de la caída[29]. De todas formas, uno de los más críticos historiadores de nuestro dogma se ve obligado a reconocer que, con el testimonio de Ireneo, y «por primera vez en la historia de la teología cristiana», «la acción desobediente de Adán aparece como pecado de la especie, como el pecado personal de todos los individuos humanos»[30].

1.3. Los antecedentes inmediatos de San Agustín

Veinte años más joven que Ireneo, Tertuliano se enfrenta a las mismas desviaciones doctrinales (los errores gnósticos) con argumentos análogos a los empleados por el obispo de Lyon, pero impregnados por la mentalidad jurídica que le es peculiar[31]. Con él se inicia además el proceso de creciente protagonismo de una iglesia periférica, como era la africana, en la explicitación progresiva de nuestra doctrina. A él se debe la acuñación de

---

29. La observación es de RONDET, 48, a propósito de «el optimismo y el teocentrismo del viejo obispo de Lyon»; el mismo autor señala (*op. cit.*, 61) que, siendo convicción de Ireneo que «el pecado de Adán nos ha entrañado por sí mismo en la muerte», sin embargo, «este error inicial no tiene nada de la catástrofe que imaginara San Agustín». Nótese, sin embargo, que Ireneo es el primero de los «diez santos sacerdotes» que Agustín cita contra Juliano de Eclana en favor del pecado original (*Contra Jul.* 2,10.33; *R* 1899).

30. GROSS, 94; el admitir esto no le impide a Gross sostener que, no encontrándose en Ireneo la doctrina de una herencia de pecado, transmitida por generación, el obispo lyonés sería ajeno a la docrina del pecado original (en alemán; *Erbsünde* = pecado hereditario).

31. RONDET, 63-75; SCHEFFCZYK, 90-100; GROSS, 114-121; GAUDEL, 363-365.

una serie de expresiones («tradux peccati», «corruptio naturae», «vitium originis») que más tarde se harán proverbiales.

Como se sabe, Tertuliano es traducianista; cree que las almas se transmiten de padres a hijos por generación. Lo es por motivos antignósticos; como Ireneo, también él está interesado en salvaguardar la unidad de todo el género humano y en descartar la clasificación de sus individuos en categorías distintas. Lo que le lleva a afirmar que todas las almas provienen de una *(ex una redundantes)*, a saber, «de aquella que Dios confirió a Adán y a la que constituyó en matriz de las demás»[32].

Cada ser humano está, pues, incluido de algún modo en Adán y participa de la infección de su pecado *(tradux peccati)*, que produce una «corrupción de la naturaleza»; «toda alma está empadronada en Adán hasta que sea re-empadronada en Cristo»[33]; he ahí «el vicio de origen»[34] que Cristo ha saneado al tomar una carne semejante a la nuestra, pero no inficionada por «el vicio de Adán»[35]. El paralelo Adán-Cristo se formula claramente al hilo de 1 Co 15,21: «en Cristo todos somos vivificados, como somos mortificados en Adán»[36].

No es fácil, sin embargo, precisar el alcance exacto de estas formulaciones en relación con la doctrina del pecado original. Tertuliano piensa sin duda en la transmisión por vía generativa de un «vicio» o una «corrupción» que afecta a todos los hombres interiormente y que le hace decir que, en tanto que empadronada en Adán, «toda alma (es) inmunda, y pecadora por inmunda»[37]. Pero ¿está aseverando con ello la transmisión

---

32. *De anima* 20,6; 22,2.
33. *Ibid.* 40,41; cf. *De test. animae* 3 (*R* 286): «homo (Adam)... totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit».
34. *De anima* 41,1.2: «malum igitur animae... ex originis vitio antecedit».
35. *De carne Christi* 16,1-4 (*R* 357).
36. *Adv. Marc.* 5,9 (*R* 345); cf. *De carnis resurr.* 6 (*R* 361): «quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus». Otro parelelo célebre en Tertuliano es el de Eva-María (*R* 358).
37. *De anima* 40,1; GROSS, 121, ve en frases como ésta «el primer germen de la doctrina agustiniana de la culpa hereditaria».

de un estado de pecado *propiamente dicho*?[38]. La perplejidad al respecto se justifica habida cuenta de la posición de nuestro autor en lo tocante al bautismo de los niños. Tras señalar que «nadie puede ser puro sin haber renacido del agua y del Espíritu», advierte contra la necesidad de apresurar el bautismo administrándolo a «la edad inocente»[39]. Este texto excluiría, según unos[40], la tesis de una transmisión de *pecado estricto*; según otros, sin embargo[41], debería ser leído en el marco de una pastoral bautismal-penitencial y, por ello, no dirime la cuestión que nos ocupa.

En este punto, las cosas parecen aclararse con otra gran figura de la iglesia africana. Cipriano[42] se muestra, en efecto, inequívoco no sólo admitiendo la legitimidad del bautismo de los niños, sino pronunciándose sobre su sentido. A uno de sus corresponsales (el obispo Fido), que estimaba que debía diferirse dicho bautismo, le comunica que *todos* los asistentes a un sínodo de sesenta y seis obispos de la región pensaban de otro modo, y ello porque «a ningún recién nacido se puede denegar la misericordia y la gracia de Dios»; «en lo que de nosotros dependa, si puede ser, *no ha de perderse ningún alma*». Tanto más, prosigue el obispo africano, cuanto que «el recién nacido no pecó en nada, salvo el contagio de la muerte antigua que contrajo en su primer nacimiento, al nacer carnalmente según Adán»; en él, pues, no hay ningún óbice a la gracia, como podría haberlo en el adulto, dado que «se le remiten pecados no propios, sino ajenos»[43].

La idea del «contagio» contraído por «el nacimiento según Adán» recuerda vivamente el «vitium originis» de Tertuliano

38. En lo que, sin duda, cree Tertuliano es en la transmisión de la muerte *física* a causa del pecado de Adán. En *De anima* 52 se afirma, en efecto, que «el hombre está destinado a la muerte, no por necesidad natural...; nunca habría muerto si no hubiera pecado». Este lenguaje anticipa el que más tarde empleará el XVI concilio de Cartago (*DS* 222 = *D* 101). Cf. VICASTILLO, S., *Tertuliano y la muerte del hombre,* Madrid 1980.

39. *De anima* 39; *De baptismo* 18,4 («quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?»).

40. GROSS, 120.

41. GAUDEL, 364; SCHEFFCZYK, 99.

42. GAUDEL, 365s.; SCHEFFCZYK, 100-103; GROSS, 121-123.

43. *Epist.* 64,2.5; San Agustín citará literalmente este texto capital en *De pec. mer. et rem.* 3,5,10 (*R* 585-586).

transmitido por generación. Que se utilice el plural «pecados» para designar las secuelas del pecado de Adán ¿desvirtúa la fuerza del texto? Así lo cree Gross[44]. A la vista, sin embargo, de otro pasaje de Cipriano, no parece probable. El pecado de Adán es una «herida» *(vulnus)* que a todos afecta produciendo «nuestras heridas», que nos hacen nacer «desnudos y deformes como Adán»; así permanecemos hasta que «la vestidura blanca» del bautismo nos cubre con «la cándida túnica de Cristo»[45].

Cipriano estima, pues, que los niños reproducen la desnudez y deformidad de Adán; están desprovistos de gracia y son pecadores, aunque de modo diferente que los adultos, a los que hay que remitir además «pecados propios»; una razón estilística, no teológica, aconseja conservar el plural «pecados ajenos» al referirse a la situación religiosa del recién nacido, sin que sea lícito entender el mismo término *(peccata)* en dos sentidos diversos (culpa en el *peccata propria*; penas en el *peccata aliena*)[46]. En suma, según Cipriano el bautismo libera al ser humano —también al niño— de una condición pecadora derivada de Adán, no sólo de los pecados personales. Con todo, no es éste su efecto principal; el objetivo directo y más valioso del sacramento es la participación en la nueva vida de Cristo.

Nada tiene, pues, de extraño que San Agustín haya considerado al obispo mártir como *uno* de sus maestros, en lo tocante a la doctrina del pecado original. Pero *el* maestro por antonomasia del doctor de Hipona es San Ambrosio. A él le debe, en buena parte, la transmisión del rico legado de la tradición latina, complementado con elementos de la teología oriental[47]. De él tomará Agustín, y es éste un dato importante, la traducción de Rm 5,12d: «(en Adán) todos pecaron». He aquí el texto del obispo milanés: «todos hemos pecado *en el primer hombre* y, por el sucederse de la naturaleza, hay un sucederse de la culpa desde uno hasta todos... Adán está en cada uno de nosotros. En él delinquió la condición humana, porque el pecado

44. *Op. cit.* 121s.; se trataría de las consecuencias penales de la culpa, no de la culpa misma.
45. *De opere et eleem.* 1,14 (*R* 563-564).
46. SCHEFFCZYK, 101; FLICK-ALSZEGHY, 94.
47. RONDET, 129ss.; SCHEFFCZYK, 177.

pasó a través de uno a todos»[48]. O aún más claramente: «fue Adán y *en él* fuimos todos. Pereció Adán y *en él todos perecieron*»[49]. Es probable que esta traducción del *eph'ho* de Rm 5,12 por el «en Adán» no sea original de Ambrosio[50]. De todas formas, es él sin duda quien la transmite a su discípulo Agustín, junto con la convicción de que este ser pecador en Adán se aplica incluso al recién nacido: «nadie es sin pecado, *ni siquiera el niño de un día*»[51]. Sólo de esta forma, en efecto, resulta válido que Cristo sea el redentor de todos y el bautismo sea necesario a todos; comentando Jn 3,5, escribe Ambrosio que este texto «no excluye a nadie, ni siquiera al niño»[52].

En la tradición oriental las cuestiones antropológicas tienen menos relieve que las trinitarias y las cristológicas. Además, su concepción de la justificación y la gracia se elabora más en clave de divinización (=de participación del ser de Dios) que en términos de superación del pecado. Todo lo cual no favorece la presencia de nuestra problemática en la patrística griega[53].

Sin embargo, los grandes nombres de la teología oriental suministran valiosas indicaciones acerca de la incidencia del pecado de Adán sobre la pecaminosidad universal. En esta línea cabe citar a Atanasio[54], los capadocios[55] y Crisóstomo[56]. En general, todos ellos evitan el término *hamartía* para designar la situación en que nacemos, reservándolo para los pecados personales; no obstante, enseñan la inclusión de todos en Adán, apelan con frecuencia a la tipología Adán-Cristo y describen la condición nativa en términos de *muerte* (en sentido amplio),

48. *Apol. proph. David* 2,12,71 (*R* 1291).

49. *In Luc.* 7,234. Cf. la cita que Agustín hace de este texto en *Contra Jul.* 1,48 (*R* 2007). Según SCHEFFCZYK, 193, Ambrosio sería «el primer occidental» que utilizó Rm 5,12ss. para fundar la tipología Adán-Cristo.

50. Se encontraría ya en el Pseudo-Ambrosio (o «Ambrosiaster»: *R* 1341): SCHEFFCZYK, 120; GAUDEL, 367; GROSS, 230s.; VANNESTE, *Le dogme du péché originel,* Louvain-Paris 1971, 34.

51. *De Cain* 1,10: «nemo sine peccato, nec unius diei infans».

52. *De Abraham* 2,11,84 (*R* 1324).

53. SCHEFFCZYK, 123s.; SCHOONENBERG, 189-194.

54. SCHEFFCZYK, 124-130; RONDET, 104s.

55. SCHEFFCZYK, 133-150; RONDET, 108-119.

56. SCHEFFCZYK, 166-171; RONDET, 124-127.

enfermedad, etc., esto es, como condición necesitada de una iniciativa vivificadora o sanadora.

En lo tocante al bautismo de los niños, que ya había sido atestiguado por Orígenes como costumbre apostólica[57], Gregorio Nacianceno estima que los niños no bautizados no tienen acceso a la gloria, al «no estar sellados»[58]. San Juan Crisóstomo justifica la praxis «para que (a los niños) se les confiera la santidad, la justicia, la adopción, la herencia, la fraternidad de Cristo; para que sean miembros de él»[59].

Una visión de conjunto del camino recorrido por la tradición en los cuatro primeros siglos nos da, en suma, el saldo siguiente:

a) Tanto los latinos como los griegos concuerdan en evaluar el estado religioso de la humanidad como seriamente afectado por la opción adámica, al margen de la salvación y en trance de perdición. En este estado se detecta sobre todo la presencia de un elemento dinámico, que inclina espontáneamente hacia el mal uso de la libertad.

b) Tal situación tiene como base una solidaridad de todos con Adán, que se explica diversamente, ya como unidad mística, ya como unidad física resultante de la descendencia generativa. En todo caso, se rechaza categóricamente toda forma de determinismo gnóstico o dualismo maniqueo en la explicación de ese estado de deterioro ético-religioso.

c) La tipología Adán-Cristo aparece relativamente pronto y sirve para destacar la unidad del plan divino y la absoluta prevalencia en él de la salvación sobre la perdición. Frente al pesimismo gnóstico-maniqueo, la hamartiología cristiana se emplaza en el marco de un optimismo critocéntrico que, sin ignorar el fenómeno de la culpa, apuesta resueltamente por la victoria de la gracia.

d) La praxis del bautismo de los niños se fundamenta comúnmente en la necesidad que todo ser humano tiene de ser

57. *In Levit.* 8,3 (*R* 496); *In Rom.* 5,9 (*R* 501).
58. Vid. el texto, con comentario, en SCHEFFCZYK, 141s.
59. *Ex hom. ad neoph.*, *R* 1228.

tocado por la acción salvífica de Cristo. Con esta motivación fundamental coexisten ambigüedades en lo concerniente a la pecaminosidad del niño; ni la terminología ni las ideas parecen estar claras al respecto, pese a que la fórmula sacramental, tanto en Occidente como en Oriente, menciona expresamente «la remisión de los pecados».

e) Sería hermenéuticamente errado proyectar sobre la tradición de estos primeros siglos la problemática posterior, o demandar de este primer estadio de nuestra cuestión las precisiones terminológicas y conceptuales que sólo serán posibles cuando aflore a la superficie el cúmulo de interrogantes en ella involucrados. Como ocurre con otras muchas verdades de fe, la conciencia eclesial ha pasado paulatinamente, en ésta que ahora nos ocupa, de lo implícito a lo explícito, de lo virtualmente latente a lo formalmente emergente[60]. En este proceso de clarificación progresiva, era preciso algo así como un factor catalizador que centrase el debate. El pelagianismo va a cumplir esa función[61].

2. San Agustín y la crisis pelagiana

2.1. Hasta la controversia pelagiana

Pocos años antes de su muerte, y en respuesta a la acusación de uno de sus más encarnizados adversarios, Agustín sostiene que, en lo referente al pecado original, siempre ha pensado lo

---

60. La línea interpretativa de Gross adolece de una obstinada ignorancia de este carácter gradual de todo desarrollo dogmático; si se exige que sólo haya un testimonio válido del pecado original allí donde se recogen *todas* las notas de la definición del Tridentino (o incluso alguna, como la transmisión del pecado por generación, que ni siquiera Trento sancionó de forma vinculante), se explica que se confiera a San Agustín el dudoso honor de la paternidad de la doctrina.

Más equilibrado es el juicio de VILLALMONTE, A., *El pecado original,* Salamanca 1978, 299: «parece seguro que, en los Padres anteriores a Agustín (occidentales y orientales), se encuentran ideas y expresiones que podrían interpretarse como 'aproximaciones' y 'disposición inmediata' para la formulación agustiniana sobre el pecado original».

61. No es fácil determinar con precisión el punto de arranque de la disputa; el mismo Agustín confiesa no saberlo (*De pec. mer. et rem.* 3,6). Pero no hay duda de que la controversia salta al primer plano de la conciencia eclesial con Pelagio y Celestio.

mismo «desde el comienzo de mi conversión» *(ab initio conversionis meae)*[62]. No son pocos los estudiosos que le dan hoy la razón; en el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, escrito en el inicio de su pontificado (396-97), unos quince años antes de intervenir en la polémica con los pelagianos (411-12), su posición está ya sustancialmente fijada[63].

Preocupado desde siempre por el problema del mal, que le había hecho simpatizante del maniqueísmo, una vez convertido se adhiere Agustín a la doctrina recibida de Ambrosio, que esclarece dicho problema eludiendo el determinismo maniqueo. Contra éste, redactará un tratado *(De libero arbitrio)* en el que se exalta el papel de la libertad personal, lo que daría pie a Juliano para acusarle de haber cambiado de parecer al defender la tesis del pecado original[64]. La posición agustiniana en este primer período se articula en los puntos siguientes: a) la humanidad es, a consecuencia de la falta de Adán, una «massa damnata»: todos nacemos en estado de culpa; b) por ello, incluso los niños muertos sin el bautismo no van al cielo; c) el libre albedrío, deteriorado por el pecado, no puede hacer el bien sin la gracia; d) la pecaminosidad universal ha de ser vista en el horizonte de la redención universal. Examinemos estos puntos más de cerca.

a) El entero género humano es, a causa de Adán, una «masa condenada»; en el paraíso, en efecto, «pecó nuestra naturaleza» y así todos nos convertimos en «una única masa de barro que es una masa de pecado» y que no merece otra cosa que «la *eterna condenación*»[65].

---

62. *Contra Jul.* 6,12,39.

63. GAUDEL, 378; VILLALMONTE, 304; RONDET, 134ss.; SCHEFFCZYK, 203; GROSS, 271. Vid., sin embargo, SAGE, A., «Péché originel. Naissance d'un dogme', en *REA* (1967), 211-248.

64. «Dicis, me quoque ipsum innovasse sensus meos, et initio conversionis meae hoc sensisse quod tu. Sed fallis aut falleris» (*Contra Jul.* 6,12,39).

65. *De div. quaest.* 68,3; el pasaje sirve de comentario a Rm 9,20. Cf. *De div. quaest. ad Simpl.* 1,2,16: todos los hombres han muerto en Adán y forman «una única masa de pecado, deudora de suplicio ante la justicia divina». En este texto, que comenta 1 Co 15,22, se advierte que la noción agustianiana de *muerte*, al menos en esta época, no se restringe a la muerte *física;* cf. al respecto SCHEFFCZYK, 210s. La interpretación de estos textos en la línea de

b) El niño no bautizado «no se encuentra ni entre los justos, puesto que nada hizo rectamente, ni entre los malos, puesto que no cometió pecado». Hay, pues, que admitir «una cierta vida media entre la acción recta y el pecado» y, por tanto, «una sentencia media del juez entre el premio y el suplicio»[66].

c) En el presente estado la gracia es absolutamente precisa para obrar rectamente; comentando Rm 7,18, Agustín advierte que el texto paulino «no deroga el libre albedrío», puesto que reconoce que «el querer está a mi alcance»; sin embargo, tal querer no es operativo, debido justamente al «pecado original», del que sólo «la gracia del Creador nos libra por la fe»[67].

d) Pero esta situación dramática de una humanidad embargada por el pecado tiene como contrapartida la afirmación de la victoria de Cristo y de la eficacia universal de su salvación. El paralelo Adán-Cristo se encuentra ya en *De libero arbitrio* (3,31) y en *De Genesi contra Manichaeos* (2,8,10). En realidad, la célula generadora del pensamiento agustiniano sobre el pecado original es la convicción de que Cristo viene a salvar a *todos*, sin la menor excepción, lo que significa que todos necesitan ser salvos por él.

En este primer período no aparece Rm 5,12 como fundamento escriturístico del pecado original. Antes del año 408, Agustín no cita ese pasaje ni una sola vez. Del 408 al 412, lo cita tres veces, y ninguna de ellas en relación con esa doctrina; los lugares aducidos son, como se ha visto, Rm 7 y 9, 1 Co

---

lo que luego se llamará *pecado original* es refrendada por GROSS, 271; según ellos, «el pecado de naturaleza basta por sí solo para hacer de todos los hombres pecadores en sentido propio y, por ende, merecedores de la condena eterna». La descripción de la humanidad como *masa* pecadora se remonta al Ambrosiaster (*R* 1341).

66. *De lib arb.* 3,22,66; no deja de ser irónico que nuestro autor rechace indignado esta «vida media» cuando la propongan los pelagianos.

67. *De div. quaest. ad Simpl.* 1,1.11. Parece que es en este escrito donde Agustín usa por primera vez la expresión *peccatum originale*, de la que es creador, y que denota, no la acción de Adán, sino el consiguiente estado de pecado en nosotros, el pecado original *originado* (SCHEFFCZYK, 212, nota 34; VANNESTE —«Le décret...» [1966], 591— y FLICK-ALSZEGHY —97, nota 333— opinan de otro modo).

15,21 y Ef 2,3[68]. Esta constatación[69] tiene un indudable interés, dado que alguna vez se ha dicho con humor que el dogma del pecado original habría nacido de un pecado original... gramatical (la errada exégesis agustiniana de Rm 5,12)[70].

Entretanto, en la primera década del siglo V empieza a germinar en Roma un movimiento ascético encabezado por un monje irlandés, Pelagio[71], patrocinador de una forma de naturalismo optimista bien intencionado que, inspirándose en motivos del pensamiento estoico, reacciona contra el determinismo fatalista procedente del maniqueísmo, que conducía inevitablemente a la decadencia de las costumbres. Pelagio era ante todo un director espiritual, no un teólogo; le interesaba más la praxis que la teoría. Sus esfuerzos se encaminaban a hacer recobrar en sus dirigidos la confianza en su capacidad para evitar el mal y obrar el bien. A tal fin, reivindica enfáticamente lo que él llama el *bonum naturae*, la bondad de la naturaleza. En cuanto creada por Dios, ésta es capaz por sí sola de actuar rectamente; las coartadas para disculpar la conducta pecaminosa son falaces. En su *Carta sobre la posibilidad de no pecar*, sostiene que tal posibilidad es esencial a la libertad humana.

Así las cosas, la tesis pelagiana afecta *directamente* a la doctrina de la gracia[72]. Pero *indirectamente* toca también la doctrina del pecado original (o del *tradux peccati*, según la terminología usada por nuestro monje); no es, en efecto, con-

---

68. *De lib. arb.* 3,19,54: «fuimos también nosotros hijos de la ira por naturaleza *(naturaliter)*, como los demás», consiguientemente al pecado «del que fue hecho sin culpa».

69. LYONNET, S., «Rom 5,12 chez saint Augustin», en (VV.AA) *L'homme devant Dieu*, Paris 1964, 327-339; ID., «Augustin et Rom 5,12 avant la controverse pélagienne», en *NRTh* (1967), 842-849 (p. 843, nota 3).

70. LYONNET (*L'homme...*, 327, nota 2) atribuye el chascarrillo a G. Volkmar, exegeta alemán de finales del siglo pasado.

71. PLINVAL, G. DE, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943; GROSS, 275-280. La excelente monografía de GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, destaca con equilibrio los aspectos positivos de Pelagio; vid. también GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido*, Barcelona 1991, 130ss.

72. Vid. *R* 1411-1413; bajo este aspecto, habremos de ocuparnos de ella más adelante: *infra*, cap. 7,2.1.

gruente con sus planteamientos la idea de una proclividad congénita al pecado; el *bonum naturae* resulta incompatible con el *peccatum naturae*. Adán fue creado, como nosotros, mortal (Dios instituyó el matrimonio en el paraíso para llenar los huecos) y con concupiscencia (Eva *deseó* el fruto). Ahora bien, él pecó y su pecado, por ser el primero, revistió una trascendencia singular, al ser un mal ejemplo que imitarán sus hijos. En su comentario a Rm, Pelagio explica de este modo el pasaje de 5,12ss., aduciendo varias razones contra la doctrina *de traduce peccati*, pero sin hacerlas expresamente suyas[73].

La cautela del maestro[74] no va a ser seguida por su más destacado discípulo, de nombre Celestio, a quien se deberá en buena medida la elaboración teórica de lo que, en el fundador del movimiento, era una preocupación de orden práctico-pastoral. El argumento de razón acuñado por Celestio para refutar el pecado original es el siguiente: el hombre deviene pecador «o por necesidad de la naturaleza o por la libertad de su opción». Si por lo primero, «carece de culpa»; si por lo segundo, hay que preguntarse de quién recibió el libre albedrío. «Sin duda de Dios», responde Celestio. Luego, añade, en cuanto procedente del mismo Dios, el libre albedrío es bueno. ¿Y cómo podría serlo «si fuese más proclive al mal que al bien?»[75]. La doctrina del pecado original, en suma, atentaría contra la doctrina de la creación.

La dificultad más fuerte que iba a encontrar el sistema pelagiano era la praxis del bautismo de los niños «para la remisión de los pecados». Pelagio no ocultaba su embarazo frente a ella, pero prefería ponerla entre paréntesis, en vez de criticarla; después de todo, la religión es cosa de adultos, no de niños. Sin osar atacar, pues, la praxis misma, optaba por considerar su motivación como una cuestión teológicamente abierta[76].

---

73. Vid. el texto en VANNESTE, «Le décret...» (1966), 585s., y en SCHOONENBERG, 198: «...por un hombre entró el pecado en el mundo... *A título de ejemplo o modelo (exemplo vel forma)*».

74. PLINVAL, 150: «Pelagio no ha hecho de la creencia en el pecado original... el objeto de una crítica directa».

75. Vid. el texto en VANNESTE, «Le décret...» (1966), 586s.; cf. *R* 1414.

76. VANNESTE, *Le dogme...*, 40.

Con todo, sus seguidores no podrán mantener tan aséptica postura. Admitiendo la licitud de la praxis, ensayarán una justificación de la misma que se inscribe en una especie de teoría general de los sacramentos; éstos *facilitan* el bien obrar; en cuanto al bautismo, franquea «el reino de Dios», que se distinguiría de «la vida eterna» —para la que basta el mero *bonum naturae*—. Los niños, pues, se bautizan legítimamente con vistas a la consecución de aquel estado al que Jesús alude en su conversación con Nicodemo (Jn 3,3ss.) y que es superior al alcanzable por la simple inocencia nativa o por el recto uso del solo libre albedrío[77].

Como se ve, los aspectos básicos sobre los que se incidirá, una vez desatada la polémica, están ya servidos antes de que San Agustín tercie en ella: a) los mismos pelagianos dan fe de que la doctrina del pecado original era conocida y defendida independientemente de lo que el obispo de Hipona pensara al respecto; hay, pues, una tradición favorable a la misma y previa a la controversia; b) la apelación a Rm 5, 12ss. procede del propio Pelagio, no de Agustín; c) el bautismo de los niños representaba una evidente dificultad para las tesis pelagianas, sin que los argumentos urdidos para desmontarla resultasen muy plausibles.

La crisis no podía menos de estallar; el detonante de la misma fue, no Agustín, sino el diácono milanés Paulino. La ocasión se presentó cuando Celestio —quien, como Paulino, había pasado a la sazón de Italia a Africa— solicitó ser ordenado sacerdote en la diócesis de Cartago. El diácono milanés denunció formalmente al secuaz de Pelagio ante el obispo cartaginés Aurelio. Este convoca un sínodo (año 411) que condena a Celestio, y en el que por cierto no participó Agustín[78]. Pero la resonancia del asunto en toda la región no podía menos de alertarlo; a partir de este momento, será él quien asuma el protagonismo de la reacción antipelagiana.

---

77. Agustín recoge puntualmente esta explicación en *Sermo* 294,2,2 (*R* 1525).

78. SCHEFFCZYK, 230s., reproduce el diálogo entre Celestio y Aurelio —con intervención del diácono Paulino— que, tomado de las actas del sínodo, ha llegado hasta nosotros en el agustiniano *De gratia Christi* 2,2-4.

2.2. *San Agustín en la polémica*

El doctor de la gracia se apercibió con nitidez de la hondura y amplitud de las cuestiones suscitadas por el pelagianismo. Ya su primer escrito de controversia (*De peccatorum meritis et remissione,* año 412), sitúa el problema en lo que es el núcleo mismo de la fe cristiana: Cristo es *el redentor de todos,* lo que significa que todos necesitan ser salvados por él. Por el contrario, en el sistema pelagiano la naturaleza desempeña el papel decisivo; Cristo, un papel secundario. He ahí lo que resulta a todas luces intolerable: no sólo se desconectan la teología de la creación y la de la redención, sino que ésta se relega a un plano inferior respecto de aquélla: «en los libros de Pelagio se lee que los hombres se salvaron primero por la naturaleza, después por la ley, finalmente por Cristo, como si a los hombres de las dos primeras etapas... no fuese necesaria la sangre de Cristo»[79].

A partir de esta focalización del problema en sus precisas dimensiones, Agustín emprende la refutación del error siguiendo las tres líneas argumentativas suministradas por la Escritura, la tradición y la praxis eclesial del bautismo de los niños.

a) *El argumento agustiniano de Escritura* (contra lo que suele pensarse) dista de estar polarizado por Rm 5,12ss. En realidad, lo que atrajo la atención de nuestro doctor sobre ese texto fue, ni más ni menos, el uso que de él hacían sus oponentes, quienes, a su juicio, desviaban su recto sentido. Pero la «prueba escriturística» abarcaba, en la mente de Agustín, prácticamente el entero Nuevo Testamento: «le pondrás por nombre Jesús. ¿Por qué? Porque salvará a su pueblo. ¿De qué? De sus pecados»[80]. Recuérdese el variado elenco de citas bíblicas con que nuestro autor ha fundamentado su doctrina antes de la contro-

---

79. *Contra duas epist. Pel.* 1,21,39 (*R* 1891). El pensamiento de Agustín ha ido profundizando progresivamente en la dimensión salvífica del acontecimiento *Cristo,* con independencia del reto pelagiano; en ello insisten documentadamente FLICK-ALSZEGHY, 102-106. Cuando el pelagianismo emerja, no hará sino precipitar la síntesis soteriológica agustiniana, como manifiesta el texto que acaba de aducirse.

80. *Sermo* 293,11. Sobre la amplitud de la prueba escriturística agustiniana, cf. GROSS, 302ss.

versia, que seguirá utilizando en lo sucesivo y a las que hay que añadir —como luego se verá— Jn 3,3ss. (e incluso Jn 6,54), Lc 5,32; Mt 6,21, etc.

En cuanto a Rm 5,12ss., hemos visto cómo lo entendían los pelagianos: «...Adán pecó el primero; los que pecaron después, pecaron imitándolo»[81]. Tal lectura recorta, como es obvio, el alcance del pensamiento paulino, dejando caer el elemento esencial del pasaje, la solidaridad de todos con Adán, de la que fluye el destino previo de la *hamartía* que invade a cada ser humano. Desgraciadamente, cuando Agustín afronta el texto para devolverle su propio sentido, ofrece de él, según se ha indicado ya, una exégesis incorrecta, que carga el acentro sobre el *ep' hô* e interpreta *thánatos* como muerte *física*, que sería *pena* del pecado original[82]. De todas formas sigue siendo válida su recuperación de la idea de solidaridad pecaminosa en Adán; sin ella, arguye certeramente Agustín, no se sostendría la solidaridad salvífica en Cristo; éste, como Adán, sería tan sólo *ejemplo a imitar*, no factor causal de nuestra justificación. Tal era, en efecto, la posición pelagiana; contra ella, el obispo de Hipona precisa que Cristo ha venido «para dar la vida a todos aquellos de los que es cabeza, a salvarlos, a rescatarlos, a iluminar a los que estaban muertos...»[83].

b) *El recurso a la tradición* es muy valorado por Agustín; la teoría pelagiana representa un *novum* en la vida y la predicación eclesial. En un célebre pasaje de su *Contra Julianum*, el buen retórico que era nuestro doctor proclama triunfalmente que los herejes están solos, sitiados por «testimonios más claros que la luz», procedentes de todas las iglesias particulares, de obispos, doctores, mártires... En suma, apostrofa Agustín a su

---

81. Así recoge el propio Agustín la exégesis pelagiana: *Sermo* 294,14s. («...ideo dictum hoc ab Apostolo, quia primus peccavit Adam, et qui postea peccaverunt, *illum imitando peccaverunt*»); cf. *De pec. mer. et rem.* 1,8.

82. Para colmo de desdichas, Agustín manejaba un texto latino que omite en 12c el término *mors*, sujeto de *pretransiit*; como sujeto de este verbo, sobreentiende *peccatum*, con lo que se corrobora la afirmación del pecado original ya en 12c.

83. *De pec. mer. et rem.* 1,26. También GROSS (304) admite que la crítica de Agustín a la exégesis pelagiana de Rm 5,12 está justificada.

contradictor, *convinceris undique*[84].En otro escrito, y también polemizando con un interlocutor pelagiano, se encuentra otro texto igualmente célebre: «no fui yo quien inventó el pecado original, en el que la fe católica cree desde antiguo; eres tú sin duda, que lo niegas, el nuevo herético»[85].

Entre los testigos invocados por Agustín se encuentran Ireneo, Cipriano, Ambrosio, el obispo español Olimpo, Reticio, Basilio, Gregorio Nacianceno (parece ignorar, en cambio, al Niseno), Crisóstomo, etc.[86]. El valor de estos testimonios es desigual; en lo tocante a los orientales, se discute aún hoy si Agustín conocía el griego; en todo caso, es seguro que no lo dominaba, lo que le obliga a citar de segunda mano y no siempre de modo correcto[87]. De todas formas, y más allá de esta o aquella inexactitud, nuestro autor ha captado con tino el movimiento convergente de la tradición en torno a la idea fundamental de una salvación en el nuevo Adán, que rescata a la entera humanidad perdida en el primer Adán[88]; ciertamente, estaba íntimamente persuadido de no innovar nada, sino de «sostener lo que había encontrado en la Iglesia; de enseñar lo que aprendió, de transmitir a los hijos lo que recibió de los padres»[89].

c) *El bautismo de los niños* es quizá el argumento más enfáticamente reiterado por Agustín, quien sitúa esta praxis en el punto de encuentro de dos líneas teológicas convergentes: la cristológica y la eclesiológica. La línea cristológica, ante todo: pretender que los niños no están afectados por el pecado equivale a sostener que Cristo no ha venido también para ellos, o que ellos pueden pasarse sin él: «¿quién osaría decir que Cristo no es el salvador y el redentor de los niños? ¿Y de qué los rescata,

---

84. *Contra Jul.* 1,30 (*R* 1898-1900).
85. *De nupt. et conc.* 2,12,25; se ha citado ya un texto análogo de *Contra Jul.* (*supra*, nota 1).
86. *Contra Jul.* 1,7,30s.; 2,10,33ss. (*R* 1898-1900).
87. Vid. una detallada evaluación del argumento patrístico agustiniano en SCHEFFCZYK, 213-215.
88. Así lo afirma RONDET, 154s. En verdad, exigir de Agustín la acribia de la crítica textual contemporánea sería un flagrante anacronismo, en el que incurre GROSS, al hablar del «método no científico» en el desarrollo de su *argumentum ex traditione*.
89. *Contra Jul.* 2,10,34.

de no haber en ellos ninguna mancha de pecado original?»[90]. La línea eclesiológica, en segundo lugar: cuando se bautiza a los niños «no se hace otra cosa que incorporarlos a la Iglesia, esto es, asociarlos al cuerpo de Cristo; es obvio que a ellos concierne la condenación si esto no les es conferido». Pero «no pueden ser condenados si no tienen pecado. Y como en esa edad no pudieron cometer pecados propios, sólo resta... creer que los niños contraen el pecado original». Y a continuación se citan sucesivamente Rm 5,12 y Jn 3,5[91].

La marcha de las ideas es, pues, muy clara: todos —incluso los niños— se salvan por Cristo; esa salvación acontece por la mediación de la Iglesia; tal mediación se hace operativa en el bautismo; todo ello se funda en la revelación de Pablo y Juan e impone la conclusión de que también los niños son pecadores, *aunque no del mismo modo que los adultos* (puesto que «no pudieron cometer pecados propios»). Estamos, por tanto, ante un argumento lineal, pero complejo, en el que confluyen la praxis litúrgica (la *lex orandi*), la razón teológica y la prueba escriturística[92].

De notar que el proceso discursivo no va de la existencia del pecado original a la necesidad del bautismo, sino a la inversa, de la necesidad del bautismo (=de Cristo=de la Iglesia) a la existencia del pecado original, cuyo conocimiento nos revela por qué Cristo debe ser el redentor de *todo* ser humano, por ende también del recién nacido. El bautismo de los niños, pues, lejos de ser una práctica más o menos aceptable, sería el lugar donde emerge ostensiblemente el papel salvífico universal de Cristo, la gratuidad de la gracia y la necesaria mediación de la Iglesia. A los ojos de Agustín, al defenderlo no se defiende simplemente una costumbre venerable por su antigüedad; se están tutelando elementos esenciales de la fe cristiana.

---

90. *De pec. mer. et rem.* 1,23.
91. *Ibid.* 3,4,7s.
92. El peso de la motivación eclesiológica de la doctrina del pecado original en Agustín —puesto ya de manifiesto en su apelación a la tradición— ha sido destacado por GROSSI, V., *La liturgia battesimale in S. Agostino,* Roma 1970.

Pero también aquí, como hemos constatado ya en los argumentos bíblico y patrístico, el ardor de la controversia llevará a Agustín a extremar su postura. O mejor, es en esta argumentación, más que en las otras, donde nuestro autor se verá arrastrado por la lógica de su propio razonamiento a la durísima tesis de la condenación eterna de los niños no bautizados. Y ello al precio de una palmaria inconsecuencia: si años atrás había previsto una «vita media» entre cielo e infierno para tales casos[93], ahora refuta contundentemente esta hipótesis al verla asumida por su adversarios, utilizando para ello diversos textos escriturísticos, como Mt 25,41; Mt 12,30; Mc 16,16; Jn 3,5; etc.[94].

No es éste el único punto negro de la teología agustiniana del pecado original. Igualmente desafortunada es su insistencia en la generación como único fundamento de la solidaridad con Adán[95] y la razón que se da para ello: el que el acto generativo proceda de la concupiscencia[96]. En cuanto a ésta, entendida preponderantemente como impulso libidinoso, es llamada «hija del pecado» y «madre de muchos pecados»[97]; incluso se la denomina simplemente «pecado», aunque es probable que tal denominación deba entenderse metonímicamente, y no como sim-

---

93. Vid. *supra,* nota 66.

94. Vid., por ejemplo, *Sermo* 294,3,3, donde, tras la cita de Mt 25,31ss., se añade: «nullus relictus est medius locus, ubi ponere queas infantes... Ergo qui non in regno, procul dubio in igne aeterno». Bien es verdad que nuestro doctor adjudica a los niños condenados una «minima poena, non tamen nulla» (*Ep. 184, bis, 2),* una *«damnatio mitissima» (De pec. mer. et rem.* 1,16,21) o una «dammatio omnium levissima» (*Contra Jul.* 5,11,44).

95. Se opta, pues, por una solidaridad de base física, que en este momento resulta ya anacrónica (recuérdese que tal solidaridad se había postulado contra los gnósticos para tutelar la unidad del género humano) y se deja caer la influencia de los pecados personales en la constitución del reino del pecado, influencia que el propio Agustín reconocía esporádicamente (cf. DUBARLE, A. M., *Le péché originel. Perspectives théologiques,* Paris 1983, 48-54).

SCHEFFCZYK (215) opina que la posición agustiniana sobre el fundamento de la solidaridad en Adán es menos unilateral de lo que se cree. De cualquier forma, con esta cuestión se conecta la alternativa creacionismo-traducianismo, sobre la que Agustín no oculta su perplejidad (SCHEFFCZYK, 217s.).

96. «A causa de esta [concupiscencia de la carne] ocurre que incluso del matrimonio justo y legítimo de los hijos de Dios se generen, no hijos de Dios, sino hijos del siglo» (*De nupt. et conc.* 1,18,20).

97. *De nupt. et conc.* 1,24,27 (*R* 1872).

ple identificación[98]. Otro elemento negativo, y que tendrá graves consecuencias en las ulteriores elaboraciones de la doctrina de la gracia, es el sesgo predestinacionista que Agustín imprime a la voluntad salvífica de Dios[99].

El conjunto de todos estos aspectos de la síntesis agustiniana puede dar la impresión de hallarnos ante una antropología pesimista. Con todo, no deben ignorarse sus aspectos positivos. El apasionamiento con que Agustín combate a Pelagio nace de la clarividencia con que supo individuar en sus tesis el más serio atentado a la fe cristiana: creer al hombre capaz de salvarse por sí mismo. En el fondo se trataba del mismo error que Pablo afrontara al ajustar cuentas con los judaizantes: la presunción de poder observar la ley y conseguir así la vida eterna, sólo en base al libre albedrío, desconociendo el papel inexcusable de la mediación de Cristo.

La ofensiva de nuestro autor desmanteló ese peligro mortal que el naturalismo pelagiano (tan sorprendentemente «moderno» en algunas de sus facetas) representaba; lo hizo además con tal rapidez de reflejos que evitó un enquistamiento del que se habrían seguido seguramente consecuencias traumáticas. A partir de Agustín ya no cabe dudar de la trágica huella del pecado en el género humano, pero tampoco de que el cristianismo es la religión de la redención gratuita. Pues si es cierto que todo hombre es pecador y no puede salvarse a sí mismo, no lo es menos que Cristo es el salvador de esa causa perdida y que,

98. «Esta [concupiscencia], aunque se llama *pecado*, no se llama así porque sea pecado, sino porque resultó del pecado, como la escritura es llamada de la mano porque la hizo la mano» (*Contra duas epist. Pel.* 1,13,27 [*R* 1887]). Sobre la posible homologación agustiniana *concupiscencia-pecado*, vid. SCHEFFCZYK, 218-222; FLICK-ALSZEGHY, 106s. En todo caso, está fuera de duda que, para Agustín, la concupiscencia «ya no es pecado en los regenerados cuando no se consiente en ella» (*De nupt. et conc.* 1,23,25); de otro modo, en efecto, no se sostendría la eficacia salvífica de Cristo y de sus sacramentos. La opinión de GROSS (328ss.), para quien Agustín identificó sistemáticamente pecado original y concupiscencia, deriva de una exégesis difícilmente sostenible.

99. VILLALMONTE, 317s.; GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 340 y nota 70 («en Agustín queda mucho más clara la universalidad del pecado que la de la Redención»).

sobre el oscuro fondo de la locura humana, brilla gloriosamente la oferta divina de la gracia liberadora. Un comentarista tan poco sospechoso de filoagustinismo como Gross subraya que «el pesimismo del pecado original no es en absoluto la última palabra de la teología global del obispo de Hipona. Es más bien, y por así decir, su primero y fundamental capítulo, dado que, en cuanto doctrina de la redención, era imposible que tal teología acabase en el pesimismo»[100]. No se olvide, por último, que Agustín devuelve la noción de culpa a su enclave *ético*, rescatándola del enclave *ontológico* en que la había emplazado el fatalismo maniqueo.

2.3. *Las primeras intervenciones del magisterio*

Se ha aludido ya al sínodo de Cartago que en el año 411 condenó a Celestio. Otro sínodo provincial (Dióspolis, 415) se mostró favorable a Pelagio; los obispos africanos respondieron a este intento de rehabilitación de la herejía con la convocatoria de dos nuevos sínodos (Cartago y Mileve, 416) que renovaban la condena de Celestio y acudían al Papa Inocencio, africano de origen, para que confirmase su postura. Así lo hizo éste con tres cartas en las que Pelagio y Celestio son llamados «inventores de nuevas sentencias» y excomulgados[101].

Poco tiempo después muere Inocencio y le sucede el griego Zósimo, al que apela Celestio. La gestión del nuevo Papa en nuestro asunto, hecha de vacilaciones y rectificacions, dista de ser brillante. La reacción de los africanos ante la ambigua posición papal consistió en convocar un nuevo sínodo; se celebró en Cartago (mayo del 418) con asistencia de más de doscientos obispos, no sólo africanos. Los tres primeros cánones de esta asamblea tocan directamente la cuestión del pecado original[102].

El canon primero asume la tesis agustiniana de la muerte *física* como pena del pecado original. Lo hace en un lenguaje

---

100. *Op. cit.*, 373.
101. *DS* 217-219; para cuanto sigue, cf. GROSS, 280-294; SCHEFFCZYK, 230-239; VANNESTE, *Le dogme...*, 41-47; PLINVAL, 324ss.
102. *DS* 222-224 = *D* 101, 102, 102[4].

que —según se ha advertido más arriba— recuerda muy de cerca al de Tertuliano: la muerte corporal se debe, no a la «necesidad de la naturaleza», sino al «mérito del pecado». El canon menciona a «el primer hombre Adán», pero no hay duda de que lo dicho de él era extensible, en la mente de los sinodales, al resto de los seres humanos. Como se verá en otro lugar de este libro, tal tesis resulta difícilmente sostenible.

El segundo canon afronta el caso límite de los niños y su bautismo. Condena tanto a los que rechazan la legitimidad de dicho bautismo como a los que lo explican admitiendo, de un lado, la fórmula «para la remisión de los pecados» y añadiendo, de otro, que los recién nacidos «nada traen por Adán del pecado original que haya de expiarse con el lavatorio de regeneración»[103]. Pues en tal caso, sigue el texto, «la forma del bautismo» («para la remisión de los pecados») sería «no verdadera, sino falsa». Se apela inmediatamente al argumento escriturístico (Rm 5,12, tal como lo leía Agustín) y se apostilla que este pasaje paulino debe interpretarse «como lo entendió siempre la Iglesia» (argumento de tradición). El canon finaliza insistiendo en el recto sentido del bautismo de los párvulos, quienes, «si bien no pudieron cometer pecado todavía por sí mismos», sin embargo «son verazmente bautizados *para la remisión de los pecados* a fin de que se limpie en ellos por la regeneración lo que trajeron por la generación».

Aparece aquí por primera vez en un documento del magisterio la expresión «pecado original», denotando la situación pecaminosa nativa derivada del pecado de Adán. No se sabe a quién se refiere la alusión a «los que niegan que los recién nacidos deban ser bautizados»; ciertamente, no a los pelagianos; quizá los obispos quisieron concederse un margen de seguridad. El verbo *trahere,* empleado dos veces, evoca la expresión *de traduce peccati* que tanto molestaba a los pelagianos. El juego de palabras generación-regeneración está sugerido por el texto de Jn 3,5, sin que se asuma la teoría agustiniana de la transmisión

103. VANNESTE («Le décret...» [1966], 592) llama la atención sobre el tortuoso sesgo de la frase latina («...*nihil* ex Adam trahere *originalis peccati...*»), que la hace difícilmente traducible.

del pecado por la concupiscencia del acto generativo. Este canon, en fin, primera declaración formal de un asamblea episcopal sobre nuestro tema, será retomado, con leves modificaciones, por Trento.

El canon tercero —que no fue incorporado a la colección de cánones cartaginenses transmitida a la posteridad— rechaza la tesis pelagiana del «lugar intermedio» entre el cielo y el infierno y adopta la dura postura agustiniana sobre la suerte de los niños no bautizados. Obsérvese con todo que si la adscripción de éstos al infierno es, amén de odiosa, teológicamente indefendible (como lo prueba la hipótesis del limbo acuñada por los medievales), no menos indefendible resulta la distinción pelagiana entre «reino de Dios/de los cielos» y «vida eterna», cuando es bien sabido que en el Nuevo Testamento ambas categorías funcionan como sinónimas. Así pues, Agustín y el concilio de Cartago erraron al condenar a los niños no bautizados, pero acertaron al denunciar la tercera vía pelagiana como contraria a la revelación.

Enviadas a Zósimo las actas conciliares, éste acabó por confirmar la actuación de los africanos con una *Epístola Tractoria*[104] de cuyo contenido sólo se conservan fragmentos que no permiten precisar qué cánones recibieron la aprobación formal del pontífice. En todo caso, condenado en Occidente por Cartago, el pelagianismo lo será también en Oriente, donde se había refugiado; Nestorio, que había apoyado a sus secuaces, los arrastró en su caída. Efeso, en efecto, les dedica dos de sus anatemas[105].

Casi un siglo más tarde, otro concilio provincial (el segundo de Orange) revalida en dos cánones la doctrina del pecado original, con ocasión de un error que, aun sin tener conexión directa con el pelagianismo, se denominará «semipelagianismo»[106]. El

---

104. *DS* 231 = *D* 109a.
105. *DS* 267s. = *D* 126s.
106. De él nos ocuparemos al tratar la doctrina de la gracia. Vid. por el momento *DS* 371s. = *D* 174s.; sobre ambos cánones, cf. VANNESTE, «Le décret...» (1965), 697-706; GROSS, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas,* München-Basel 1963, 88-95.

canon primero afirma que, a resueltas de la prevaricación de Adán, se ha producido un deterioro *global* de la condición humana; en cuanto al alma, cuya libertad no ha quedado ilesa, y en cuanto al cuerpo, que resta sometido a la corrupción. Conviene advertir que el canon no sostiene que la naturaleza humana ha devenido intrínsecamente mala, sino que ha sido deteriorada («*in deterius*... hominem commutatum»). El canon segundo da un paso más: la prevaricación de Adán le dañó no sólo a él sino también a su descendencia, a la que transmite, además de la muerte del cuerpo, «el pecado, que es muerte del alma»; quien esto niega «atribuye a Dios una injusticia»[107] y contradice lo afirmado por Pablo en Rm 5,12.

Al igual que el segundo canon de Cartago, también estos dos cánones de Orange serán utilizados en Trento. Con ellos se cierra el ciclo de las declaraciones magisteriales sobre el pecado original en la edad patrística.

La llamada «teología de Adán» y la historización de la situación-paraíso habían sido un lugar común de la literatura cristiana de la época[108], con el consiguiente peligro de mitificar el mal, al pretender explicar *todos* los lados negativos de la condición humana como efecto directo de un pecado primordial. Resulta por ello tanto más digna de encomio la drástica reducción que en aquella teología han operado los documentos del magisterio que acabamos de reseñar, en los que tan sólo se menciona el (discutible) carácter penal de la muerte física, para centrarse por lo demás, con certera sobriedad, en la esencia religiosa de la doctrina.

---

107. La expresión («injustitiam Deo dabit») resulta un tanto inesperada. Se entiende si se tiene en cuenta que, apremiados por la exégesis agustiniana de Rm 5,12, algunos teóricos del pelagianismo acabaron por conceder que el pecado de Adán había transmitido la muerte *física* a su descendencia, pero no el pecado mismo (transmisión de *pena*, no de *culpa*). A lo que Agustín redarguye: «Pero ¿cómo dicen los pelagianos que por Adán sólo ha pasado a nosotros la muerte?... Dicen que pasó la pena sin la culpa, con lo que los niños inocentes serían torturados con un suplicio injusto» (*Contra duas epist. Pel.* 4,4,6).

Bonifacio II confirmó la «confesión» de Orange: *DS* 398ss. = *D* 200ass.

108. Para no alargar desmesuradamente el presente capítulo, he omitido la reseña de este aspecto de la cuestión, minuciosamente documentado en las extensas monografías de Gross y Scheffczyk.

3. Del Medievo al Vaticano II

3.1. La teología medieval[109]

La crisis pelagiana se solventó, según acabamos de ver, con el reconocimiento eclesial de la existencia del pecado original. Los teólogos medievales heredarán de la patrística la pregunta sobre su naturaleza, que había sido respondida en primera instancia por Agustín de forma discutible y, en todo caso, no asumida por el magisterio. Junto a ésta, otras dos cuestiones atraerán la atención de la reflexión teológica: en qué se basa nuestra solidaridad con Adán (cómo se explica la transmisión de lo que Orange II había llamado «muerte del alma»); qué gravedad cabe atribuir al pecado original, sobre todo si se compara con los pecados actuales.

Resulta ya tópico clasificar las posiciones de la escolástica respecto a nuestro asunto en tres tendencias: a) la de inspiración agustiniana, que podríamos denominar maximalista; b) la anselmiana, minimalista; c) la ecléctica.

a) *La tendencia agustiniana* está representada, entre otros, por Pedro Lombardo y la escuela de San Víctor. La esencia del pecado original sería la concupiscencia habitual. «¿A qué se llama pecado original? Al *fomes* del pecado, a la concupiscencia o concupiscibilidad, ley de los miembros, debilidad de la naturaleza, tirano que está en nuestros miembros, ley de la carne...»[110]. En esta corriente es frecuente también considerar el acto generativo como causa —y no mera condición u ocasión— de la transmisión del pecado, lo que conlleva un cierto residuo no liquidado de traducianismo, si bien éste es tenido comúnmente por indefendible[111].

b) Frente a la positividad y dinamicidad de esta versión del pecado original, San Anselmo optará por una definición en términos negativos. El pecado original es «la privación —o au-

109. KOSTER, *op. cit.;* VANNESTE, *Le dogme...*, 96-100; RONDET, 159-199.
110. P. LOMBARDUS, *Sent.* 2, 30, c.8d.
111. KOSTER, 163-167.

sencia— de la justicia debida». Tal justicia fue conferida por Dios a Adán para que la transmitiera junto con la naturaleza. Habiéndola perdido por el pecado, ya no puede transmitirla. Lo que ahora se propaga con la naturaleza es el *debitum justitiae integrae*. El pecado original, según esto, puede ser llamado también «pecado natural», mas «no porque sea *de la esencia de la naturaleza,* sino porque es contraído *con ella* a causa de su corrupción», debida a su vez a «la desobediencia de Adán». Este es, de un lado, una persona concreta; de otro, toda la humanidad, de suerte que «cuando Adán pecó, el hombre pecó».

De acuerdo con estas premisas, Anselmo puede depurar cualquier asomo de traducianismo en la transmisión del pecado; la generación no es causa, sino condición de la misma: «en Adán, la persona ha despojado a la naturaleza... y la naturaleza, hecha indigente, hace por la misma indigencia pecadores e injustos a las personas que procrea de sí misma. De este modo pasa el pecado personal de Adán a todos los que proceden de él naturalmente»[112]. Asimismo, nuestro doctor sostiene que «hay una gran diferencia» entre el pecado de Adán y el original, puesto que «él ha pecado por propia voluntad», mientras que el pecado original procede «de una necesidad natural»; de donde se infiere que «el pecado de los niños (no bautizados) es menor que el de Adán»[113].

La teología anselmiana del pecado original constituye un cierto correctivo a la explicación —más pesimista— de la tendencia agustiniana, hasta entonces dominante. Pero tiene el peligro de minusvalorar las dimensiones de la pecaminosidad universal, reduciendo ésta a la simple carencia de un suntuoso regalo. Al dejar caer el elemento dinámico del pecado original, éste corre el riesgo de quedar existencialmente neutralizado. Además, la distinción entre «pecado de la persona» y «pecado

112. *De conceptu virginali et originali peccato,* caps. 1-2, 22, 23, en *Obras completas* II (BAC, Madrid 1953), pp. 7-9, 51, 61, 71. Son de notar las oscilaciones de Anselmo en los términos «privatio», «absentia», «nuditas debitae justitiae», que usa indistintamente, por más que el término *ausencia* sea menos enérgico que los de *privación* o *desnudez*.

113. *Ibid.*, cap. 23 (*Obras*... II, 62); comienza a insinuarse aquí el carácter analógico del término *pecado*.

de la naturaleza» es especulativamente ingeniosa, pero, llevada al extremo, podría reexhumar el viejo error dualista que hace del pecado un defecto de fábrica.

c) Era preciso, pues, restablecer el equilibrio, integrando en una síntesis coherente los aspectos valiosos de las teorías precedentes. A ello se aplicará la que hemos llamado *tendencia ecléctica*. Preparada por San Buenaventura y San Alberto Magno entre otros[114], alcanza su más madura formulación con Santo Tomás de Aquino. El pecado original consiste en un elemento material, que es la concupiscencia, y un elemento formal, que es «la ausencia de la justicia original»[115]. En sí misma considerada, y en cuanto controlada o controlable por la razón, la concupiscencia «es natural al hombre»; deviene «contra la naturaleza», y por ende pecaminosa, cuando «trasciende los límites de la razón». Y eso es justamente lo que ocurre cuando va acompañada por «la privación de la justicia»; justicia que es el factor por el que «la voluntad se somete a Dios»[116].

En cuanto al modo de transmisión, Tomás asume la tesis anselmiana, pero encuadrándola en una concepción de la humanidad como organismo unitario, en el que todos los miembros están interconectados. «Primero la persona (Adán) infecta a la naturaleza, luego la naturaleza infecta a la persona»[117]. Y ello es posible porque «todos los hombres que nacen de Adán pueden considerarse como un solo hombre, en cuanto que convienen en la misma naturaleza..., de un modo análogo a como en los asuntos civiles todos los que son de una misma comunidad se consideran como un solo cuerpo, y toda la comunidad como un solo hombre... Así pues, *los hombres derivados de Adán son como los miembros de un solo cuerpo*»[118]. Como se ve, el papel

---

114. KÖSTER, 131s.
115. *Summa Theol.* I-II, q.82, a.3: «et ita peccatum originale, materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero, defectus originalis justitiae».
116. *Ibid., in corp.* y ad 1.
117. *Summa Theol.* III, q.69, a.3 ad 3.
118. *Summa Theol.* I-II, q.81, a.1. Se ha visto en este texto una «anticipación» de la «moderna interpretación sociofilosófica del pecado original» (PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 141).

de la generación en la propagación del pecado original es aquí claramente secundario; lo primario es el pensamiento de una *solidaridad corporativa*, en el seno de la cual las partes están en función del todo.

Por lo que atañe al grado de gravedad del pecado original, Tomás estima que, desde el punto de vista de la *intensidad*, «el pecado actual es mayor que el original», porque es voluntario, aunque, en términos de *extensión*, éste sea mayor que aquél, puesto que afecta a todos[119]. A la menor gravedad del pecado original se debe, añade el Angélico, que «no esté sujeto en la retribución futura a la pena de sentido»[120].

En resumen: la teología medieval ratifica la común persuasión en la existencia de un pecado original, que no es una mera situación penal[121], sino una auténtica «muerte del alma», como estipulara el sínodo de Orange. No obstante, los teólogos se aperciben de la clara diferencia existente entre ese pecado y los pecados personales, si bien las categorías empleadas para marcar la diferencia entre ambos *(peccatum naturae-peccatum personae)* no son muy felices; consiguientemente, se exime del infierno a los niños no bautizados[122]. Por lo demás, nadie duda de que el bautismo *borra* realmente todo lo que hay de pecado en el bautizado; quienes sostenían la ecuación *pecado original=concupiscencia,* advertían que el sacramento bautismal cancela el elemento pecaminoso de ésta[123]. El pecado *originante* es localizado exclusivamente en la acción de Adán; desaparece, pues, en la escolástica la incidencia de los pecados personales en la constitución de aquél[124].

---

119. *Summa Theol.* III, q.1, a.4.

120. *Ibid.*, ad 2; la hipótesis del limbro desbanca la inclemente sentencia agustiniana sobre los niños no bautizados.

121. El único que reduce el pecado original a simple penalidad sin culpa es Abelardo; vid. *DS* 728 = *D* 376. Sobre la postura abelardina, cf. RONDET, 171s.

122. *DS* 780 = *D* 410; la única excepción entre los teólogos de renombre parece ser Gregorio de Rimini, que revalida la tesis agustiniana (RONDET, 211).

123. KÖSTER, 186, con abundante bibliografía. Incluso Lombardo se expresa categóricamente al respecto: tras el bautismo, la concupiscencia no permanece como *culpa*, sino como *pena*.

124. Es KÖSTER (154s.) quien llama la atención sobre este punto. Como

Hasta aquí, los puntos en los que se registra un consenso prácticamente unánime. Quedan, empero, dos cuestiones sobre las que no se da tal unanimidad: la referente a la *esencia* (la corriente agustiniana llegará hasta Lutero, que la formulará con extrema radicalidad) y la tocante al modo de explicar la solidaridad interhumana y la propagación del pecado; junto a la línea tomista, que ha quedado reseñada arriba, hay otras, sin que no siempre sea fácil distinguirlas netamente entre sí[125].

3.2. La Reforma[126]

Si la primera gran crisis de nuestra doctrina se produce con la aparición del pelagianismo, la segunda tiene lugar con el advento de la Reforma. Aquí el péndulo basculará hacia el otro extremo; de la optimista ponderación pelagiana de las cualidades humanas se pasa a su más radical devaluación; el libre arbitrio deviene el siervo arbitrio y el *bonum naturae* da paso a la *natura corrupta*.

Lutero iniciará su magisterio teológico con el acostumbrado comentario al *Libro de las Sentencias* de Lombardo. En él, la adhesión del joven profesor a la teología anselmiana es completa:

---

se recordará (*supra*, nota 95), Agustín no siempre descartaba esta incidencia. Pero las teorías medievales sobre Adán-cabeza (natural o jurídica) de *toda* la humanidad tenían que descargar exclusivamente sobre sus hombros el pesado fardo del pecado originante; cf al respecto DUBARLE, 58

125 KOSTER (156ss) enumera, además del modelo colegial-corporativo de Santo Tomás, otros tres la conexión óntica Adán-humanidad (en Adán *toda* la humanidad, incluida Eva, está precontenida), la conexión jurídico-moral (la inclusión de todos en Adán se remonta a un decreto divino que hace de él nuestro «procurador» o «vicario»), la conexión genealógica (la generación, *causa* de la transmisión)

He prescindido, como lo hice en el apartado anterior, de las frondosas elucubraciones sobre la «teología del paraíso»; vid al respecto KOSTER, 111-121, que suministra una información puntual y completísima sobre las fuentes.

126 Vid. KOSTER, *Urstand Von der Reformation* , 2-19, GROSS, *Die Entwicklungsgeschichte der Erbsunderndogmas seit der Reformation*, Munchen-Basel 1972, 12-58, FROST, A , «Le concile de Trente et la doctrine protestante», en *La culpabilité* , 80-105; PESCH, 143-147, VANNESTE, *Le dogme* , 100-109; ID , en *NRTh* (1964), 357-367; RONDET, 200-202.

el pecado original es la ausencia de la justicia original, no la concupiscencia; el bautismo borra aquél, pero no hace desaparecer ésta que, por tanto, no puede ser *culpa,* sino sólo *pena.* En cuanto a la transmisión, se recurre a la teoría del decreto divino, obviando la del carácter concupiscente del acto generativo[127].

Los primeros síntomas de un giro se aprecian en dos sermones para la fiesta de la Inmaculada[128]. Ambos siguen hablando del pecado original como pérdida de la justicia primera, pero pasa a un primer plano el elemento dinámico de la propensión al mal (la concupiscencia). Más aún, se asevera que el bautismo no quita la concupiscencia ni, por tanto, el pecado original; sólo logra que no se impute más. Hace así su aparición la tesis del «pecado que permanece» *(peccatum manens).*

Esta nueva posición se consolida y formula claramente en el *Comentario a Romanos.* A él pertenece el célebre texto en el que Lutero se despide definitivamente de los elementos anselmianos para adherirse a una línea agustiniana considerablemente endurecida. «¿Qué es el pecado original?... Según las sutilezas de los teólogos, es la privación o carencia de la justicia original; según el Apóstol..., es no sólo la privación de una cualidad en la voluntad, ni siquiera de la luz en el entendimiento, del vigor en la memoria, sino más bien la privación de toda rectitud y de todas las facultades, tanto del cuerpo como del alma... Además es proclividad al mal, náusea del bien, resistencia a la luz y la sabiduría... Es como un enfermo, cuya enfermedad mortal no es la privación de la salud de un miembro, sino... el deterioro de todos los sentidos y facultades»[129].

Todos los estudiosos parecen convenir en que la doctrina del pecado original constituye una de las piezas claves del pensamiento de Lutero. Se conviene asimismo en que la centralidad de tal doctrina se debe menos a razones estrictamente teológicas que a motivos existenciales o psicológicos. La atormentada ex-

127 *In Sent* 2,d.30, c 7 , d.31, c 7-9, d.32, c.1 (*WA* 9, 73, 21-27, 75, 11-13).

128 *WA* 4, 625-626; 690-694.

129 *In Rom.* 5 (*WA* 56, 312ss.).

periencia religiosa del reformador es proyectada sobre su comprensión del pecado original, que deja así de ser un frío teorema de escuela para convertirse en expresión de la vivencia religiosa. La concupiscencia desatada por el pecado de Adán invade al hombre entero, sin dejar ninguna zona exenta, constituye su *pecado* fundamental y lo empuja irresistiblemente a *los pecados* actuales. En realidad todas las acciones humanas provienen de ella y son, por ende, otros tantos pecados. La experiencia testifica además que el bautismo no la extingue ni la amortigua; la psicología religiosa del bautizado en nada difiere de la del no bautizado. Así pues, el pecado original corrompe *entera y permanentemente* la condición humana.

A partir de aquí no podrán menos de seguirse unas cuantas tesis capitales en la antropología luterana: el hombre empecatado ha perdido el libre albedrío y su voluntad está interiormente flexionada hacia el mal; el bautismo supone la no imputación del *peccatum manens* (no su desaparición) más la imputación de la justicia de Cristo; el bautizado es, pues, «a la vez justo y pecador». De esta tesis habremos de ocuparnos en otro lugar de este libro. Baste ahora insistir en la referida a los efectos del bautismo, por la repercusión que alcanzará en Trento. Lutero aduce en su favor la autoridad de San Agustín: «el bienaventurado Agustín ha afirmado claramente que 'el pecado, el deseo pecaminoso, es remitido en el bautismo, mas no de forma que no exista ya en absoluto, sino que ya no se imputa'». Así pues, «negar que tras el bautismo el pecado permanece en el niño es pisotear a la vez a Pablo y a Cristo»[130].

Melanchton reitera la doctrina luterana, a la que aporta mayor sistematicidad y una cierta voluntad irenista[131]. Y así, la definición del pecado original oscila en él curiosamente entre la concupiscencia y la carencia de justicia. Ésta se entiende, sin embargo, no como mera ausencia, sino como la razón de la

130. *DS* 1452 = *D* 742. La cita agustiniana está tomada del *De nupt. et conc.* 1,25,28 (...dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut sit, sed ut in peccatum non imputetur»).

131. Vid., para cuanto sigue, VANNESTE, «La préhistoire...», 357-367, y KOSTER, 7-19, con las referencias precisas de los textos de los respectivos reformadores.

imposible resistencia al pecado: «cuando los sofistas dicen que el pecado original es la carencia de la justicia original... no se equivocan»; sólo que tal carencia induce «una propensión nativa» y «una cierta energía vivaz» a pecar, que es lo que silencian las glosas de los escolásticos (los «sofistas») a la definición anselmiana.

Calvino endurece, si cabe, el rigor terminológico de la doctrina; el pecado original es «la depravación y corrupción hereditaria de nuestra naturaleza», un «vicio propio de cada cual, no un vicio ajeno», que genera una situación de auténtica alienación (todos los humanos, incluidos los niños, «están alienados de la vida de Dios»).

Tanto Melanchton como Calvino sostienen, por lo demás, las tesis luteranas del *peccatum manens* y de los efectos del bautismo, restringidos a la no imputación del mismo.

La posición de Zwinglio es, en contraste con la de los anteriores, decididamente atípica, y parece recuperar sorprendentemente el punto de vista de Abelardo. El reformador de Zürich, imbuido más del espíritu humanista que de la tradición escolástica, va a optar por una especie de vía media entre el luteranismo y el catolicismo. Lo transmitido por Adán no es pecado en nosotros; a la noción de pecado es inherente la opción de la voluntad. Pero la herencia adámica está relacionada mediatamente con la condenación, en cuanto hace germinar en nosotros el «amor propio» *(philautía)* del que brotarán los pecados personales: «todas las decisiones de cualquier ser humano son pecado, dado que... (el hombre) todo lo refiere a sí mismo, sólo a sí se busca, piensa mejor de sí que del otro...». Por lo que toca al bautismo de los niños, Zwinglio estima que el efecto que produce es el reconocimiento de los mismos por parte de la Iglesia como nuevos miembros del pueblo de Dios.

En la confesión de fe *(Fidei Ratio)* que Zwinglio presentó al consejo imperial en 1530, la singularidad de su posición aparece nítidamente: lo que en Adán fue verdadero pecado, al ser transgresión de un mandato divino, es en sus descendientes «condición», «enfermedad», «calamidad», pero no *pecado:* «queramos o no queramos, estamos obligados a admitir que el pecado original, tal como es en los hijos de Adán, *no es propiamente pecado*..., pues no es un crimen contra la ley» *(facinus*

contra legem). Y en consecuencia es «temerario» condenar a los niños muertos sin bautismo, ya sean hijos de padres cristianos o de paganos[132].

3.3. Trento[133]

Pese a que el impacto producido por la irrupción de la Reforma fue enorme, la idea de estar asistiendo a una escisión de la unidad eclesial era tan ajena a los católicos como a los protestantes. Las iniciativas de reconciliación menudearon; un primer intento (Augsburgo, 1530) naufragó en la confrontación entre Melanchton (que redactó al efecto la *Confessio Augustana*) y Johannes Eck (que le respondió con su *Confutatio,* a a que dio a su vez cumplida réplica Melanchton con la *Apologia Confessionis*).

Los ensayos sucesivos de Worms y Ratisbona no tuvieron mejor fortuna; como ocurre a menudo en las búsquedas de consenso, la calculada ambigüedad de sus documentos conjuntos no satisfacía a ninguna de las dos partes. Entretanto, iba tomando cuerpo la conciencia de ruptura; la convocatoria del concilio ratificaría esta impresión.

Trento atacó el problema del pecado original en la sesión quinta. Se pretendía, por de pronto, defender a la Iglesia católica de la acusación de pelagianismo con que la hostigaban los protestantes; denunciar lo que, en la posición de éstos, resultara inaceptable; exponer positivamente a la recta doctrina sobre la naturaleza del pecado original.

De estos tres objetivos, el tercero se reveló pronto demasiado ambicioso; el desacuerdo al respecto entre las diversas

---

132. Cf. KOSTER, 43; VANNESTE, «La préhistoire...», 366s.

133. La bibliografía sobre la sesión quinta de Trento es inabarcable. Además de los trabajos de Vanneste ya citados, vid. GAUDEL, 513-527; KOSTER, 30-56; FLICK-ALSZEGHY, 129-168; RONDET, 202-207; ROVIRA, J. M., *Trento, una interpretación teológica,* Barcelona 1979, cap. 3; PESCH, 147-151; DUBARLE, 67-81; SCHEFFCZYK, «Die Erbsündenlehre des Tridentinums in Gegenwartsaspekt», en *Forum kath. Theologie* (1990), 1-21, BAUMANN, U., *Erbsünde?,* Freiburg-Basel-Wien 1970, 60-81.

escuelas teológicas lo hacía prácticamente inalcalzable. Se optó, pues, por prescindir de las cuestiones disputadas y no condenar sentencias defendidas por teólogos católicos[134]. Pero incluso el segundo objetivo resultaba problemático; no pocos padres conciliares se preguntaban si decir que, por el bautismo, el pecado original «se quita» *(tollitur)* o «no se imputa» *(non imputatur)* era decir cosas realmente distintas[135]. Asimismo, no eran pocos los obispos —y los teólogos— que asumían sin dificultad la ecuación *pecado original=concupiscencia,* más aún, que se expresaban al respecto con acentos filoluteranos[136]. En cambio, el primer objetivo (marcar distancias respecto del pelagianismo) era fácilmente asequible; para cubrirlo, bastaba con renovar las condenas de los viejos sínodos de Cartago y Orange. Con ello se lograba además golpear el neopelagianismo *sui generis* de Zwinglio.

La sesión hubo de desarrollarse casi contra reloj[137]. A un primer esquema dio paso rápidamente el segundo y definitivo, que desdoblaba el cuarto y último canon del esquema previo en dos (los actuales 4 y 5). El decreto consta, pues, de un proemio, cinco cánones y una disposición final[138].

---

134. Se evitó, por ejemplo, anatematizar a los que —como Erasmo— negaban que en Rm 5,12 se hablara del pecado original (LYONNET, «Le péché originel en Rom 5,12 et le Concile de Trente», en *Bibl.* [1960], 325-355). Y así, la cita del texto paulino aparece siempre pospuesta a la fórmula del anatema (cánones 2 y 4). Cf. FLICK-ALSZEGHY, 140, con la carta de los legados pontificios al cardenal Farnese, en la que declaran no estar dispuestos a permitir que se discutan en el aula las opiniones de los «doctores católicos».

135. El obispo de Senigallia opina, por ejemplo, que «en el artículo de que se trata (el pecado original) no hay controversia entre nosotros y los luteranos, a no ser meramente verbal; ellos dicen que, después del bautismo el pecado permanece pero no se nos imputa; nosotros, que ni permanece ni se nos imputa» (*CT* I, 64; cf. VANNESTE, «Le décret...» [1965], 692).

136. VANNESTE, «Le décret...» [1965], 692-694. La proximidad de Seripando —General de la Orden a la que perteneció Lutero— a las posiciones de los reformadores era bien conocida, sin que a nadie se le ocurriese dudar de su ortodoxia católica. Incluso había conciliares que creían innecesario ocuparse del pecado original, por estimar que las fórmulas de concordia de Worms y Ratisbona habían consagrado un consenso al respecto entre las dos partes (BAUMANN, 61).

137. VANNESTE, «Le décret...» [1965], 689.

138. *DS 1510-1516* = *D* 787-792. Vid. la sinopsis comparada de los

El *canon 1* describe el pecado de Adán y las consecuencias que tuvo para él; en el trasfondo está el canon 1 de Orange. Adán, pecando, perdió «la santidad y justicia en que había sido constituido». Advirtamos dos peculiaridades terminológicas de importancia: se optó por la expresión «santidad y justicia», que es bíblica (Sb 9,1s.), en vez de otras, de carácter más escolástico; el verbo *constituir* se prefirió al verbo *crear* para no zanjar la cuestión de si Adán fue ya creado en una situación de agraciamiento, si tuvo que prepararse para recibir la gracia o, más aún, si llegó o no a poseerla *de hecho*[139].

Se enumeran a continuación las secuelas del pecado. A destacar de nuevo dos cosas: mientras que Cartago había interpretado la muerte-pena del pecado en un sentido exclusivamente corporal, físico-biológico[140], nuestro texto recupera el sentido bíblico del término: la muerte aquí mentada es ante todo una realidad teológica, emparentada con «la ira y la indignación de Dios», por una parte, y con «la cautividad bajo el poder del diablo», por otra[141]. En segundo lugar, se habla (citando el canon 1 de Orange) del deterioro global consiguiente al pecado, pero se omite la alusión de Orange a «la lesión de la libertad», que podría favorecer la tesis protestante de la supuesta pérdida del libre albedrío[142].

Señalemos, en fin, que la enseñanza del canon versa sobre el primer *pecado*, no sobre el *pecador*. Con otras palabras: no

---

tres primeros cánones en los dos textos (el del esquema previo y el del decreto aprobado) en VANNESTE, «Le décret» [1965], 706, 713, 718, y las once «variaciones significativas» entre ambos señaladas por ROVIRA, 118-145.

139. Era conocida, en efecto, la opinión de Egidio Romano, según el cual Adán no llegó a poseer *in re* los dones de la justicia original, porque el pecado interrumpió su preparación hacia ellos. Para el debate escolástico sobre est eextremo, vid. KOSTER, *Urstand... in der Scholastik*, 19ss., 42ss. Abundando en la misma línea, ROVIRA (118) llama la atención sobre el uso del pluscuamperfecto («...constitutus *fuerat*»), que apuntaría a «un pasado hipotético que 'pudo ser' o 'debió ser'... y que permite interpretarlo como 'lo que sin duda normalmente habría tenido que suceder'».

140. *DS* 222 = *D* 101: «mori in corpore», «de corpore exire»; no puede menos de ser significativo que Trento deje caer este canon 1 de Cartago, asumiendo, por el contrario —con levísimos retoques—, el canon 2.

141. Retomaremos en el capítulo siguiente la problemática de la muerte-pena y, correlativamente, del don de la inmortalidad antelapsaria.

142. VANNESTE, «Le décret...» [1965], 706.

se pretende imponer una doctrina vinculante sobre el sujeto preciso de ese pecado. Es por demás obvio que los conciliares entendían a «Adán» como una persona histórica singular. Pero no consta que quisieran incluir tal persuasión en su intención definitoria[143].

El *canon 2* se ocupa de las consecuencias del primer pecado *para todo el género humano, y reproduce con ligeras variantes* el canon 2 de Orange (*DS* 372=*D* 175), ya comentado más arriba: la pérdida de la santidad y justicia afecta a todos los hombres; Adán transmite, además de un estado penal, una situación de pecado, «que es muerte del alma»[144].

El *canon 3* es enteramente original y trata del remedio del pecado mencionado en el canon anterior, que no es otro sino el mérito de Cristo que se confiere en el bautismo. La alusión a «las fuerzas de la naturaleza» como presunta terapéutica contra el pecado evoca el error pelagiano. El canon contiene también un inciso (el pecado de Adán, «que es uno en su origen...») con dos importantes acotaciones. La primera se refiere al modo de transmisión: «por propagación (=por generación), no por imitación»; no somos pecadores sólo por la comisión —*imitando* a Adán— de un acto pecaminoso, sino también «por generación». ¿Cuál es el alcance exacto de esta precisión conciliar? La generación es vehículo de transmisión del pecado original porque (y en tanto que) lo es de la condición humana. Según

---

143. *Ibid.*, 716.; Vanneste observa que este primer canon conserva íntegro todo su sentido, tanto si «Adán» es una persona singular como si es una personificación tipológica; vid., en el mismo sentido, FLICK-ALSZEGHY, 166s. La hermenéutica de los textos conciliares obliga a distinguir entre *lo pensado* por los padres de un concilio y *lo definido* por el concilio; no todo lo pensado está *eo ipso* definido. En nuestro caso, y por reducción al absurdo: si los padres de Trento hubieran querido sancionar dogmáticamente una lectura literalista de Gn 3 en lo tocante al sujeto de primer pecado, *habrían tenido que mencionar a Eva* y no sólo a Adán. Es decir, la figura del pecador originante está conscientemente estilizada en el texto del mismo canon. En un proyecto de decreto finalmente no asumido (*CT* 12, 566s.), se contenía una detallada descripción del estado antelapsario, que tiene por sujetos al hombre *y a la mujer*. En todo caso, también sobre este asunto volveremos en el próximo capítulo.

144. Nótese la cita de Rm 5,12 después del *anathema sit*.

se ha indicado ya, muchos teólogos rechazaban la tesis agustiniana de la generación como *causa* transmisora del pecado[145] y el concilio evita deliberadamente hablar de *herencia* de pecado o de pecado *hereditario*. El *propagatione* quiere, pues, de un lado, refutar el *imitatione* pelagiano y, de otro, dejar claro que *todo* hombre se ve incurso, *desde su origen,* en la situación de pecado descrita en el canon anterior; allí donde surge una existencia humana —y para que esto ocurra, Trento no conoce más medio que la generación—, surge un ser necesitado del mérito de Cristo[146].

La segunda acotación del inciso estipula que el pecado así transmitido «es inherente *(inest)* a todos *(omnibus)* y a cada uno *(unicuique)* como propio». Se rechaza así la teoría[147] según la cual el verdadero pecado original era propio sólo de Adán; a nosotros se nos imputa extrínsecamente, sin que nos afecte interiormente.

Con este tercer canon el concilio llega a lo que es el núcleo mismo de la doctrina del pecado original: la necesidad en que versamos todos los hombres, desde el comienzo de nuestra existencia, de ser salvados por Cristo; o, correlativamente, la imposibilidad absoluta de que algún ser humano pueda salvarse por sí mismo, esto es, «por las fuerzas de la naturaleza humana o por otro remedio» que no sea el don gratuito de Dios.

El *canon 4* nos es ya conocido; reproduce con leves añadidos el canon 2 de Cartago[148]. Situado ahora tras el canon 3,

---

145. ROVIRA, 130s.

146. Así pues, el inciso que comentamos no puede utilizarse como canonización del monogenismo; cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* Santander 1988, 265s. y nota 36. La defectuosa traducción española del Denzinger podría hacer pensar otra cosa.

147. Defendida, según parece, por el controversista católico A. Pighius: VANNESTE, «Le décret...» [1965], 720s.; FLICK-ALSZEGHY, 146; ROVIRA, 129s.

148. Cf. VANNESTE, «Le décret...» [1966], 600ss. Entre las modificaciones introducidas por Trento, Vanneste subraya la sustitución del «generatione traxerunt» de Cartago por el «generatione *con*traxerunt», y comenta que de este modo los padres tridentinos se desmarcan de una concepción del pecado original como pecado *hereditario* transmitido por (= a causa de) la

que ya ha sancionado la universalidad del pecado y de la redención por Cristo, así como la necesidad del bautismo para obtener ésta, sus contenidos resultan redundantes, si no superfluos. El único trazo que libra el canon de un ostensible anacronismo es la recusación del error anabaptista, que negaba la necesidad del bautismo para los hijos de bautizados. En realidad, la sola razón que justifica la inserción de este canon parece ser la de revalidar *ad satietatem* la firme posición antipelagiana de los católicos, como defensa ante la acusación protestante de neopelagianismo.

Hasta aquí, pues, el decreto podría ser suscrito tranquilamente por los reformadores, como algunos de ellos subrayarán sarcásticamente[149]. Va a ser el *canon 5* el que establezca las distancias. Fue, con mucho —y es comprensible—, el de más trabajosa elaboración[150] y se articula en cuatro partes. La primera va directamente al punto neurálgico del disenso: el bautismo «*quita* todo lo que tiene verdadera y propia razón de pecado»; no basta decir, por tanto, que su efecto se limita a «raerlo» (a hacer que no se vea) o a «no imputarlo». En este punto, todos los padres acabaron por convenir unánimemente; los teólogos católicos habían enseñado siempre (también los partidarios de la ecuación pecado=concupiscencia) que el pecado original es realmente cancelado por el sacramento; la vida nueva generada por éste contrarresta y sobrepuja la degeneración y la muerte.

La segunda parte consiste en una breve antología de textos paulinos, que se aducen como cobertura autoritaria de la tesis que se acaba de sentar; tal tesis —viene a decir el concilio, en una especie de argumento *ad hominem,*— refleja fielmente el pensamiento paulino, al que invocaba regularmente Lutero. Con todo, esta segunda parte ya no gustó a todos; el cardenal Pole

---

generación. En efecto, el canje de *trahere* por *contrahere* amortigua las resonancias traducionistas del primer verbo.

Quizá otro rasgo de actualidad del canon sea la permanencia en él de la cita de Rm 5,12, junto con la reivindicación de su sentido, en contra de lo sostenido por Erasmo. Pero en todo caso, y como ya se indicó, la cita figura después del *anathema sit*.

149. VANNESTE, «Le décret...» [1965], 713 y nota 117.

150. ROVIRA, 134.

y el General Seripando mostraron su disconformidad con la inclusión del «en los renacidos (=bautizados) nada odia Dios», pues —argumentaban— «Dios odia la concupiscencia que permanece» después del bautismo[151].

Justamente a esta concupiscencia remanente se refiere la tercera parte del canon. El concilio levanta acta de tal permanencia (¿cómo podría ser de otro modo?), pero señala que «no puede dañar a quienes no consienten en ella y la rechazan virilmente por la gracia»; en los bautizados, en suma, ya no es pecado, «queda para la lucha». A lo que Lutero argüiría: ¿por qué entonces Pablo la llama a veces *pecado*? La última parte del canon sale al paso de esta postrera objeción: la llama así «no porque en los bautizados sea verdadera y propiamente pecado, sino porque proviene del pecado e inclina al pecado». Se trata, pues, de un uso metonímico del término, del que no es lícito inferir la homologación con su sentido «verdadero y propio»[152]. De este modo, y como se ha notado atinadamente[153], el concilio parece invitar a ver en la concupiscencia remanente algo *natural* al hombre —así pensaba Santo Tomás, como se recordará—, aunque, eso sí, fundamentalmente *ambiguo o bivalente*, toda vez que puede servir «para la lucha», pero puede también impulsar al hombre a la opción pecaminosa[154].

La disposición final del decreto sustrae a María de la aplicación de sus contenidos. Algunos conciliares (sobre todo el cardenal Pacheco, obispo de Jaén) habían pedido que se definiera en esta sesión el dogma de la Inmaculada Concepción. Al rechazarse esta petición, Pacheco advirtió que, de no hacerse una salvedad expresa, el concilio no sólo no definía ese dogma, sino

---

151. *Ibid.*, 137; BAUMMAN, 68.

152. FLICK-ALSZEGHY (142) se preguntan si, pese a todo, estas dos últimas partes del canon 5 suponen una oposición inconciliable entre las dos confesiones a propósito de la noción de concupiscencia. En su opinión, el desacuerdo es aquí más verbal que real; aquello a lo que Trento llama «concupiscencia» tampoco para los protestantes es pecado; cf. ALSZEGHY, Z., «Il peccato originale nelle confessioni di fede luterane», en *Greg* (1966), 86-100.

153. ROVIRA, 138-141.

154. Debo remitir de nuevo, para la problemática de la concupiscencia, a la próxima reflexión sistemática.

que impedía toda futura definición. Se optó, pues, por limitarse a señalar que el decreto no prejuzgaba la cuestión[155].

Una evaluación global de la doctrina tridentina sobre el pecado original ha de comenzar reconociendo el exquisito comedimiento de que ha hecho gala el concilio; evitando zanjar las cuestiones abiertas o enfrascarse en sutilezas especulativas, el decreto se limita escrupulosamente a marcar los mínimos en los que todos los católicos convenían y, consiguientemente, a delimitar la fe en el pecado original de las dos interpretaciones extremas (pelagianismo, protestantismo) en las que la Iglesia no se reconoce[156].

En síntesis, Trento afirma: a) la existencia del pecado original, «muerte del alma» (canon 2); b) que afecta *interiormente* a *todos* (cánones 2,3,4); c) del que sólo nos puede liberar la gracia de Cristo, comunicada por el bautismo (cánones 3,4); d) éste borra *totalmente* cuanto hay de pecado en el bautizado y, por tanto, la concupiscencia remanente tras el bautismo no es ya pecado en sentido propio en los bautizados (canon 5); e) la situación universal de pecado tiene como factor desencadenante la acción histórica de una libertad humana (canon 1)[157].

Quedan abiertas, y de ellas se ocupará la teología postridentina, las cuestiones siguientes:

a) El estado de justicia original ¿en qué consistía?; ¿llegó a ser realidad histórica o existió tan sólo como horizonte de destino, *in spe*, mas no *in re*?; ¿quién es «Adán», o lo que es lo mismo, cómo concebir al sujeto del pecado originante?[158].

---

155. VANNESTE, «Le décret... [1965], 690; ROVIRA, 128.

156. Que el decreto tridentino es la expresión auténtica y vinculante de la fe de la Iglesia no puede razonablemente ponerse en duda, sea cual fuere el sentido de la fórmula *anathema sit;* vid. FLICK-ALSZEGHY, 134s., 157-161; SCHEFFCZYK, «Die Erbsündenlehre...», 13ss.

157. En este balance del decreto conciliar coinciden hoy la mayoría de los tratadistas: GONZÁLEZ FAUS, 357-359; LADARIA, L. F., *Antropología teológica,* Madrid-Roma 1983, 230ss.; FLICK-ALSZEGHY, 167s.; BAUMANN, 80s.; ROVIRA, 145-152; RONDET, 206s.; FROST, «Le Concile de Trente et le péché originel», en *La culpabilité...,* 74s.; SCHOONENBERG, 225ss.

158. Debe recordarse que el concilio no asumió el proyecto que «historizaba» detalladamente la situación-paraíso (*supra,* nota 143). FROST (78) aduce el dato de que uno de los «errores» que *no* fueron tenidos en cuenta al redactar el texto definitivo negaba la historicidad de Adán.

b) En qué sentido es *pecado* el pecado original? Trento lo describe con diversos giros («cautividad bajo el poder del demonio» que merece «la ira e indignación de Dios», «muerte del alma» que demanda la intervención salvífica de Cristo, «verdadero y propio pecado», etc.) y advierte que no es una mera penalidad o algo extrínsecamente imputado, sino una realidad interior y propia de cada cual. Pero no se ha pronunciado sobre el modo como se cumple en el pecado original la noción genérica de *pecado*[159]. La deliberada ambigüedad que resulta de ahí se pone en evidencia cuando se analiza el aserto del canon 5 sobre la concupiscencia: ésta —manifiesta el concilio— no es pecado *en los bautizados*. Luego ¿sí lo es en los no bautizados? ¿O más bien cabe inferir que, si no lo es en los bautizados, tampoco lo será —*a pari*— en los no bautizados?[160]. Otra muestra de ambigüedad es la expresión del canon 4 sobre los niños no bautizados; se anatematiza a quien diga que éstos «no traen nada del pecado original (procedente) de Adán»; luego «traen *algo* de pecado». ¿Qué es este *aliquid originalis peccati*? Sea lo que fuere, el mismo canon lo distingue cuidadosamente del pecado personal, del que «los niños no han podido cometer nada todavía».

c) ¿Por qué *todos* somos solidarios en el pecado? O con otras palabras: ¿cómo se transmite el pecado original? El concilio responde: por la generación, porque y cuando ésta es el modo de propagación de la condición humana. Pero cabe preguntarse: ¿sólo y siempre por generación? Si hubiese otra(s) vía(s) de acceso a tal condición, ¿no habría que extender a ella(s) lo que el canon 3 dice de la generación, dado que lo que pretende *in recto* es garantizar la universalidad del pecado (y de la redención)?

---

159. Al obispo de Accia (cf. DUBARLE, 70) no le faltaba algo de razón cuando manifestaba en el aula que «lo que se dice sería claro si se comenzase explicando en qué consiste el carácter propio y verdadero del pecado; de otra manera, trabajamos en vano».

160. De hecho, las dos conclusiones aparecen en los tratados como deducción lógica de la frase citada.

Sobre todas estas cuestiones no ha dejado de pronunciarse la reflexión teológica, desde Trento hasta nuestros días. El próximo capítulo volverá a formularlas y ensayará una respuesta a las mismas.

3.4. De Trento al Vaticano II

La tendencia agustiniana, que había sido minoritaria en el aula conciliar, va a rebrotar con vigor en un teólogo de Lovaina, Miguel Bayo (1513-1589), quien pondrá sobre el tapete un problema que había estado latente en los debates conciliares de la sesión quinta: ¿qué relación existe entre la naturaleza humana y los dones de la justicia original? ¿Eran tales dones debidos (naturales) o indebidos (sobrenaturales) al hombre? Por lo dicho en otro lugar de este libro, conocemos ya la posición del teólogo lovaniense y su condena por el magisterio[161]. Según él, la justicia original era debida al ser humano porque sin sus dones la naturaleza sería necesariamente mala. En efecto, prosigue Bayo, los actos no procedentes de la caridad están viciados por la concupiscencia, en la que consiste el pecado original; no importa que ella no sea voluntaria, pues a la razón de pecado no pertenece la voluntariedad. Resulta, pues, superfluo apelar a la voluntad de Adán cuando se trata del pecado original.

La condena de Bayo aporta a nuestra doctrina dos precisiones: a) el pecado original exige la relación a una voluntad humana, explíquese como se explique (*DS* 1946s.=*D* 1046s.); b) la concupiscencia, *en sí misma,* no puede imputarse a pecado mientras no se consienta en ella, ni siquiera en los no bautizados o en los bautizados pecadores (*DS* 1950s., 1974s.=*D* 1050s., 1074s.).

Con la llegada de la Ilustración comienza a manifestarse un fenómeno que se prolongará hasta nuestros días y que consiste en la atracción que la idea del pecado original (o de la culpabilidad fundamental) ejerce sobre algunos filósofos, ensayistas

161. *DS* 1901-1980 = *D* 1001-1080; vid. KOSTER, *Urstand... Von der Reformation...* 99ss.; FLICK-ALSZEGHY, 168-173.

y literatos. Las variaciones parateológicas de Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, etc., sobre nuestro tema son hoy objeto de análisis entre los estudiosos y ponen de relieve hasta qué punto la experiencia que el hombre hace de sí mismo y de su historia le obliga, una y otra vez, a interrogarse sobre la extensión y profundidad de la realidad *culpa,* sea desde una óptica creyente, sea desde la la perspectiva de la sola razón[162].

Con todo, el optimismo de la razón ilustrada va ganando terreno y convirtiéndose en la tendencia dominante. La cosmovisión evolutiva abona la lectura de la historia en clave de línea ascendente o de progreso indefinido; desde esta perspectiva —como desde la del humanismo prometeico que se inicia con Feuerbach y se consolida con Marx y Engels—, la idea de una condición humana hipotecada por un déficit que no le permite fabricar su propia salvación es inaceptable. Y así, la Iglesia, que se había opuesto a los pesimismos luterano y jansenista, tendrá que vérselas ahora con un error de signo opuesto. Ello explica que el concilio Vaticano I contase, entre los documentos de trabajo de la comisión preparatoria, con un primer proyecto de constitución dogmática en el que los capítulos 15 al 17 trataban de los orígenes de la humanidad, de su elevación sobrenatural y del pecado original. El texto comenzó apenas a ser discutido en el aula; la interrupción del concilio impidió la prolongación del debate y el proyecto fue abandonado[163].

La encíclica de Pío XII *Humani Generis* contiene algunas alusiones a nuestra doctrina en el contexto de las teorías de la evolución. Me he ocupado de ellas en otro lugar, así como del

162. KÖSTER *(ibid.)* dedica un extenso capítulo (el tercero) al asunto; cf. también VANCOURT, R., «Le péché originel selon Rousseaun, Kant, Hegel», en *La culpabilité...,* 106-129; RONDET, 229-258.

163. De lo que no puede menos de felicitarse quienquiera que lea hoy dicho texto. Vid. una amplia transcripción del mismo en DUBARLE, 84s.; cf. además KOSTER, *Urstand... Von der Reformation...,* 126. Adviértase, no obstante, que en la defensa que el proyecto hacía del monogenismo pesaba no sólo la representación clásica de la doctrina del pecado original, sino también la voluntad de oponer al racismo (que algunos pretendían legitimar... ¡con teorías poligenistas!) la reivindicación de la unidad del género humano, es decir, el mismo tipo de argumentación esgrimida por Ireneo y Tertuliano contra el gnosticismo.

discurso de Pablo VI a los participantes de un simposio sobre el pecado original (Nemi 1966)[164].

También en el Vaticano II, como había ocurrido en el Vaticano I, la fase preparatoria especuló con la posibilidad de abordar la doctrina del pecado original. Un capítulo sobre el mismo —que insistía enfáticamente en la tesis monogenista— fue pronto desechado, junto con el proyecto de esquema del que formaba parte[165]. Sin embargo, el tema no está ausente de los textos conciliares definitivos. El más importante es sin duda GS 13, en donde, como nota González Faus[166], resulta llamativa la deliberada sobriedad del lenguaje, en el que se omite toda referencia explícita a «Adán» y a la situación-paraíso; el sujeto gramatical del párrafo es «el hombre» y la descripción que se ofrece de la situación creada por el pecado corresponde a la experiencia dolorosa de división interior que el ser humano constata en su corazón y proyecta en los conflictos históricos. Ya anteriormente (GS 10) se apuntaba a un «desequilibrio fundamental» enraizado «en el corazón del hombre» y del que derivan «los desequilibrios de que adolece el mundo actual»; una nota a pie de página remite a Rm 7,14ss.[167].

De este modo, el concilio parece recoger e integrar lo que antes he llamado «variaciones parateológicas» en la teología del pecado original, sugiriendo (discreta, pero eficazmente) que lo que la fe cristiana profesa con esa doctrina no debiera resultar extraño a la mirada que capta el mundo y la condición humana como son[168]. Experiencia del mundo y conciencia de pecado

---

164. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios...*, cap. 6.

165. Dubarle (85s.) ofrece de nuevo un resumen bastante indicativo de este proyecto.

166. *Op. cit.*, 360.

167. Otras alusiones en *Lumen Gentium* 2; *Gaudium et Spes* 22,2 y 18,2; *Apostolicam Actuositatem* 7,3; *Inter Mirifica* 7.

168. La entera obra de Ernesto Sábato constituye una impresionante, densa y lúcida exploración del misterio del mal y de la culpa: «la tarea central de la novelística de hoy —escribe— es la indagación del hombre, *lo que equivale a decir que es la indagación del Mal*. El hombre real existe desde la caída. No existe sin el Demonio; Dios no basta» (*El escritor y sus fantasmas*, Buenos Aires 1963; el subrayado es mío).

Entre los filósofos de última hora, resultan sorprendentes las opiniones

—vienen a decirnos estos textos conciliares— no han de plantearse antinómicamente, bien al contrario, han de esclarecerse recíproca y complementariamente El sentimiento de fractura o *desgarramiento en el hombre y en la realidad social*, del que da fe la reflexión extrateológica, delata la existencia de un desorden radical, que se resiste a ser absorbido por una terapéutica meramente humana y que, por ello, desvela una patética indigencia de salvación A esa salvación nos remite el Vaticano II cuando afirma que «en realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado», que «con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida» y en quien «Dios nos libera de la esclavitud del diablo y del pecado» (GS 22, 1 3)

Precisamente en torno a los años en que se celebra el concilio, la problemática del pecado original experimenta una llamativa reactivación Es efectivamente en la década de los sesenta cuando la teología católica realiza el trasplante de la doctrina, desde el clásico supuesto monogenista hasta su emplazamiento en la cosmovisión evolutiva, de la que el poligenismo es premisa ineludible[169] Una vez solventada con éxito esta operación, los dos siguientes decenios se dedicarán a profundizar en los aspectos más estrictamente teológicos de la cuestión[170] Los resultados de este ingente esfuerzo para actualizar la doctrina se irán reflejando a lo largo de las páginas siguientes

---

de Kolakowski (quien califica el rechazo de la doctrina del pecado original como «peligroso» *Herder Korrespondenz* 31 [1977], 501s) y Horkheimer (para quien «la doctrina mas grandiosa de las dos religiones, judia y cristiana, es la doctrina del pecado original Esta ha determinado la historia hasta ahora y determina aun el pensamiento del mundo» [VV AA] *A la busqueda de sentido* Salamanca 1976, 108)

169 RUIZ DE LA PENA, «El pecado original Panoramica de un decenio critico», en *Lumen* (1969), 403-426

170 ID , «La dialéctica destino-libertad y la discusion sobre el pecado original», en *Burgense* (1972), 325-363, «El pecado original La decada de los ochenta», en *Studium Ovetense* (1989), 7-23 Para todo el periodo, vid la obra enciclopedica de VILLALMONTE, mas breve, pero tambien muy completa, es la monografia de KOSTER, *Urstand Fall und Erbsunde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts* Regensburg 1983

4
Teología del pecado original

BIBLIOGRAFÍA BAUMMAN, U , *Erbsunde?*, Freiburg-Basel-Wien 1970, BAUMGARTNER, C , *Le péché originel,* Paris 1969, BUR, J , *Le péché originel Ce que l'Église a vraiment dit,* Paris 1988[2], DUBARLE, A M , *Le péché originel Perspectives théologiques,* Paris 1983, FLICK, M , - ALSZEGHY, Z , *Il peccato originale,* Brescia 1972 (trad esp *El hombre bajo el signo del pecado,* Salamanca 1972), KOSTER, H M , *Urstand, Fall und Erbsunde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts,* Regensburg 1983, MARTELET, G , *Libre réponse a un scandale La faute originelle, la souffrance et la mort,* Paris 1988[4], SCHOONENBERG, P , *L'homme et le péché,* Tours 1967, VANNESTE, A , *Le dogme du péché originel,* Louvain-Paris 1971, VILLALMONTE, A , *El pecado original Veinticinco años de controversia 1950-1975,* Salamanca 1978, WEGER, K H , *Theologie der Erbsunde,* Freiburg-Basel-Wien 1970, VV AA , *La culpabilité fondamentale,* Lille 1975

He consignado en el capítulo anterior las notas que componen la noción dogmática del pecado original, tal como lo definió Trento se trata de una «muerte del alma» que afecta interiormente a todos los seres humanos, es superable sólo en virtud de la gracia de Cristo y se remonta a una acción histórica pecaminosa Se mencionaban también allí las cuestiones no dirimidas dogmáticamente y que, por tanto, pueden considerarse abiertas a la indagación teológica Es hora ya de ensayar con todos esos ingredientes una relectura actualizada de nuestra doctrina, que no sólo tenga en cuenta las objeciones a que se presta[1],

1 Las he enumerado, siguiendo a Koster, en el preámbulo a la 1 ª Parte

sino que la resitúe en el horizonte complexivo del anuncio cristiano de la salvación.

Seguiré para ello el orden dictado por los cánones tridentinos: justicia original, pecado originante, pecado originado[2]. Este orden, que corresponde a una sucesión lógica —y cronológica—, probablemente no es el más correcto desde el punto de vista teológico; el dato bíblico-teológico prioritario es el que se refiere al pecado originado. Si, a pesar de ello, opto por él es debido a razones de comodidad expositiva. Dicho orden, en efecto, nos permite ir de lo menos a lo más importante; ventilar primero los elementos más discubles de las representaciones clásicas de la doctrina (sobre los que el paso de la cosmovisión fixista a la evolutiva ejerció una severa crítica), para concentrarnos después en su núcleo esencial.

1. La justicia original

Tanto la patrística como la teología, desde la escolástica hasta bien entrado el presente siglo, gustó de especular profusamente sobre el estado de justicia original. La situación-paraíso comprendería la existencia histórica de un lugar geográfico preciso, en el que una primera pareja —punto de partida de la entera especie humana— habría disfrutado de la posesión actual del don de la gracia y de otros privilegios (los llamados «dones preternaturales») que conferían a sus beneficiarios una especie de inmunidad frente a las experiencias negativas inherentes a la condición humana: sufrimiento, muerte, ignorancia, tendencias desordenadas, etc.

Según se ha observado ya, esta teología del paraíso se retrotrae a San Agustín, es ignorada o considerada secundaria por anchos estratos de la tradición y no ha sido nunca refrendada por el magisterio extraordinario; ninguno de los tres proyectos

---

2. Los participios *originante* / *originado* tienen la ventaja de que despejan la ambigüedad latente en la expresión *pecado original*, que, si bien designa comúnmente el pecado *originado*, también podría entenderse, de suyo, como denotativo del pecado *originante*.

conciliares que pretendían canonizarla (Trento, Vaticano I, Vaticano II; cf. *supra*, cap. 3, notas 158, 163, 165) logró traspasar el filtro selectivo de la documentación preparatoria.

Así las cosas, retomar el discurso acerca de la justicia original no puede tener más objetivo que el de recuperar las intuiciones válidas contenidas en la representación tradicional de los comienzos de la historia humana. Nos preguntaremos, por consiguiente, en qué sentido se puede —y se debe— continuar hablando de un estado original de justicia, qué se quiere significar con esta fórmula y cuáles son sus contenidos.

1.1. El designio originario de Dios

Hemos visto que Trento menciona en su primer canon el hecho de que el hombre había sido «constituido por Dios en santidad y justicia». La exégesis del canon ha mostrado que el concilio no quiso definir que «Adán» fuese *creado* con la posesión actual *(in re)* del don sobrenatural (bastaría, pues, con una ordenación a ese don, una suerte de posesión virtual o *in spe*).

Así pues, no es de fe que la situación-paraíso se haya realizado de hecho históricamente: la gracia (la amistad con Dios, el destino a participar en su ser a escala suprecreatural, los medios para alcanzar tal participación) pudo no haber sido personalmente asumida por el hombre en el primer momento de su historia. *Pero estaba ya ahí*, a su disposición, como oferta divina seria y eficaz; él era, al menos virtualmente, un agraciado y la historia sería historia de salvación, proceso de divinización gratuita del hombre, a incoarse en el tiempo y a consumarse en el *éschaton*. «El paraíso consistiría, pues, en un encontrarse (el hombre) inmerso en la corriente de una evolución sobrenatural»; la «justicia y santidad» serían «la orientación hacia la perfección escatológica, de acuerdo con la voluntad del creador»[3]. Con otras palabras, la realidad del paraíso no es de orden espacio-temporal o geográfico-histórico, sino de orden simbólico: se

3. FLICK-ALSZEGHY, 314.

trata de «el símbolo del don de la gracia hecho a la humanidad desde su primera aparición sobre la tierra..., del comienzo efectivo, mas velado, de la vida divina y eterna que no se manifestará y se desplegará en plenitud sino al fin de los tiempos»[4].

Desde estas consideraciones se entiende por qué la teología tiene que describir el punto de partida de la historia, antes incluso de que el hombrea actúe personalmente, como *estado original de justicia*. El ser humano es creado no para quedarse en una hipotética condición de naturaleza pura, sino para realizar su apertura trascendental a Dios sobreabundantemente, más allá de su propia estructura ontológica. Previamente a su opción libre, hay que contar con esta voluntad divina de autodonación, que no decide *primero* crearlo, sin más, para decidir *después* elevarlo a la comunión de su ser, sino que lo crea con la intención de divinizarlo. Mientras no surjan factores ajenos a Dios (la libertad del hombre), la situación originaria es situación de gracia; el pecado de «Adán» no es lo primero, ni la historia se inicia con la opción pecadora del hombre, sino con la voluntad agraciante de Dios.

El perfil concreto de este designio primordial divino es esbozado proféticamente por el Antiguo Testamento, pero sólo se revelará nítidamente en el Nuevo Testamento. Adán es «tipo del futuro» (Rm 5,14), figura del que había de venir; es en Cristo donde Dios «nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad» (Ef 1,9). La divinización del hombre va a realizarse a través de la humanización de Dios; la justicia original es, pues, una forma de cristología incoada y, en cierta medida, incógnita; lo que tal estado puede dar de sí sólo se desvela acabadamente al llegar «la plenitud de los tiempos», cuando el Hijo nace de mujer para que el hombre reciba la filiación adoptiva (Ga 4,4-5). La encarnación tiene lugar, por tanto, no sólo para recuperar o sanear una situación perdida o deteriorada, sino principalmente para cumplir lo oscuramente prometido en la teología veterotestamentaria de los orígenes.

Así pues, si antes decíamos que el paraíso es el símbolo del don de la gracia que Dios hace a la humanidad, ahora po-

---

4. BAUMGARTNER, 158; cf. MARTELET, 38s.

demos precisar con mayor justeza: el paraíso es el símbolo del Verbo encarnado, «la imagen velada del mismo Jesucristo»[5]; en él hemos sido elegidos «antes de la fundación del mundo» (Ef 1,4-5); por él y para él hemos sido creados (Col 1,16). La encarnación no es ante todo un misterio de redención y reconcialiación; es un misterio de divinización, del que la creación del hombre a imagen de Dios (Gn 1,26) constituye su primer esbozo. De ahí que se haya podido decir, con tanta belleza como precisión, que «cuando se modelaba el barro, se pensaba en Cristo, el hombre futuro»[6].

La hipótesis de una gracia original que sería «gracia de Adán», y no de Cristo, es insostenible, pese a contar con defensores distinguidos en la historia de la teología[7]; contribuye a autonomizar la situación-paraíso, como si fuese autoconsistente, y a concebir la encarnación como iniciativa terapéutica sobrevenida al hilo de un desdichado accidente. De esta forma, la *teología del pecado acaba por enmascarar el auténtico plan divino*, ocupando el primer plano y relegando a un segundo término lo que, según el prólogo de la carta a los efesios es «el previo designio» de quien «realiza todo conforme a la decisión de su voluntad» (Ef 1,11)[8]. Hay, pues, una única economía de salvación, no dos (antelapsaria y postlapsaria), y una única gracia, aquella por la que Dios ha querido desde siempre enriquecer a la humanidad, recapitulada y divinizada en su Hijo.

Sea cual sea la posición que el hombre adopte frente al proyecto divino, éste permanecerá tan inmutable como el mismo Dios. El fin elegido es único e inamovible; la opción humana no puede frustrar el dinamismo cristológico que impulsa la historia del hombre hacia su divinización (hacia el hombre-Dios). Lo que sí puede es modificar el itinerario; en tal caso, la gracia asumirá la forma concreta de la misericordia; el amor se revestirá de sufrida paciencia. Pero nada puede cancelar la teleología

---

5. MARTELET, 39.
6. TERTULIANO, *De carnis resurrectione*, 6 (*R* 361): «quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus».
7. Uno de sus últimos patrocinadores es SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1964, 238ss.
8. MARTELET, 123ss.; BUR, 75.

impresa al proceso desde su mismo origen; a fin de cuentas, y en el peor de los casos, lo que se pondrá de manifiesto es que «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,20).

Tal es, pues, el sentido de la afirmación de un «estado de justicia original»; ella es irrenunciable para la fe cristiana si por la misma se entiende «el hecho de que, desde los orígenes, el hombre ha sido creado con una vocación sobrenatural de hijo de Dios»[9]. Caso de que la teología prescindiese de tal afirmación, o bien se ignoraría la entera economía sobrenatural —con lo que quedaría cuestionada, de rechazo, la inteligibilidad misma de la encarnación—, o bien se otorgaría al pecado una prioridad que, a todas luces, no le corresponde, haciendo de él el factor decisivo del proceso histórico, al que se subordinaría cualquier otro acontecimiento (incluida la misma encarnación).

1.2. ¿Dones preternaturales?

La teología clásica de los dones preternaturales[10] representaba un ensayo, tan ambicioso como problemático, de explicar el mal, *todo* el mal, que el hombre sufre. Para ello operó con una exégesis maximalista e historizante de la Escritura (sobre todo, de las perícopas yahvistas del paraíso y la sentencia) y conectó sin mediaciones de ningún tipo los males físicos y estructurales al mal moral (el pecado), la situación religiosa del hombre frente a Dios a la situación concreta del hombre frente a su propia condición creatural y frente al mundo y la historia.

La doctrina del pecado original desbordaba así sus límites específicos; a más de ser un sondeo en profundidad de la pecaminosidad humana, se erigía en una especie de teodicea omnicomprensiva, según la cual todo lo que le recuerda al hombre su limitación y caducidad —sea del orden que sea— se apunta

---

9. BUR, 87.

10. Se entienden por tales aquellos dones que no superan la estructura ontológica de *todas* las naturalezas creadas, sino sólo de algunas (por ejemplo, la inmortalidad angélica sería natural; no lo sería en el caso del hombre), mientras que un don *sobrenatural* supera a cualquier criatura.

en el *debe* del pecado original, a título de pena o castigo del mismo. Este acoplamiento directo entre realidades estructural y ontológicamente tan distintas se llevó hasta el punto de postular para el hombre inocente los dones de la impasibilidad y la omnisciencia. No es preciso detenerse en ellos, toda vez que sobre su existencia no se ha producido nunca pronunciamiento autorizado de la fe eclesial.

Distinto es, en cambio, el estatuto teológico de otros dos dones tradicionalmente asociados a la justicia original: la inmortalidad y la integridad. ¿En qué sentido cabe hablar todavía de ellos?

a) En cuanto a *la inmortalidad* del hombre inocente, ¿cómo entenderla? La conexión pecado-muerte está abundantemente testificada por la Escritura (Gn 2-3; Sb 1,11-13; 2, 24; etc.; Rm 5,12-14; etc.) y por el magisterio eclesial (*DS* 222 = *D* 101; *DS* 1511s. = *D* 788s.; *DS* 1978 = *D* 1078). La muerte es pena del pecado; pero ¿bajo qué aspecto? El coeficiente penal de la muerte concreta, tal y como la experimenta hoy el ser humano, ¿debe emplazarse en el hecho físico-biológico del deceso (la «separación de alma y cuerpo»)? Así lo entendieron San Agustín y el sínodo de Cartago, de donde se deduciría que el don de la inmortalidad habría consistido en la exención de la muerte *física*.

Pero la muerte humana es un fenómeno complejo, que comprende estratos diversos y mutuamente irreductibles. Hay en ella una dimensión *natural* (inherente a la textura biológica del ser humano) que es religiosamente neutra, no susceptible de calificación teológica. Y hay además una dimensión *personal;* el hombre es el único ser vivo que, amén de morir, se sabe mortal. Ese saber acerca de la propia muerte conduce ineludiblemente a tomar postura ante ella, *a previvirla anticipadamente*. En rigor podría decirse, siguiendo a Heidegger, que, mientras el resto de los animales *deceden* o *expiran,* sólo el hombre *muere;* que ninguna muerte humana es anónima; que todas llevan la firma del que es, a la vez, su autor y su sujeto paciente[11].

---

11. Es en este sentido, y no en el de la tesis de la opción final, en el

Precisamente esta acuñación personal del morir es lo que habilita a la muerte para recibir una valencia teológica; su aspecto penal radica, pues, en su dimensión personal, en la interpretación que el hombre hace de ella. Aquí sí que no sólo cabe, sino que es insoslayable, asignar al morir humano un coeficiente religioso; este acontecimiento es algo demasiado importante en la vida humana para estar desprovisto de toda referencia al fin.

Supuesto cuanto antecede, puede ya ofrecerse una lectura plausible del carácter penal de la muerte y, correlativamente, del don preternatural de la inmortalidad. La muerte de la que se ocupa la teología no es el desnudo hecho biológico, sino el hecho biológico afectado por el sentido o sinsentido que el hombre le confiere. Ahora bien, el hombre de la humanidad pecadora no comprende la muerte; percibiendo en ella la amenaza pura y simple de su no ser más, se rebela ante su inevitabilidad, no es capaz de integrarla en su vida. La muerte es vista por el pecador como violencia inferida desde fuera; consiguientemente, es previvida por él con una congoja irreprimible. La muerte-pena del pecado consiste en el angustiado presentimiento que ensombrece la vida y en la incapacidad para experimentarla de otra manera que no sea la desesperada rebelión que suscita. En tal muerte sólo se percibe su atrocidad; ella es, en verdad, pena del pecado, mas no por vía de causalidad, sino por vía de significación[12].

Una humanidad inocente viviría la muerte de otro modo; no como ruptura, sino como transformación; no como término brutal de la existencia, sino como pascua, esto es, como paso de la fase transitoria a la fase definitiva del propio ser. El don de la inmortalidad consistiría, pues, no necesariamente en la exención de la muerte física, sino en el modo de interpretarla

---

que Rahner habla de la «muerte-acción»; cf. RUIZ DE LA PEÑA, «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner», en (VV.AA.) *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid 1975, 545-564.

12. MARTELET, p. X.; cf. la descripción del Vaticano II (*Gaudium et Spes* 18,1). Cuanto aquí se dice de la muerte-pena puede extenderse, *mutatis mutandis*, al carácter penal de la enfermedad o el dolor; en realidad, la muerte es el caso límite del mal físico.

y ejecutarla como emergencia de la gracia, y no de la culpa. El tener que morir podría ser «comprendido» por el hombre inocente como simple fenómeno biológico que no atentaba a la continuidad de su relación con Dios, sino que lo disponía para la consumación de dicha relación.

Esta interpretación, que comenzó a ganar terreno en los años 50-60[13] y que es hoy comúnmente defendida por exegetas y teólogos, se recomienda ya desde el mismo sentido bíblico del término *muerte*; según hemos visto en nuestros dos primeros capítulos, la Escritura ve en ella algo más que una realidad biológica. Ella es un acontecimiento existencial-personal; en cuanto tal, está conectada al pecado y se opone a la *vida*, que es también más que la mera existencia, porque sólo se da, en su sentido más cabal, en el ámbito de la comunión con Dios, el viviente por antonomasia. Hemos advertido, igualmente, que Trento no hizo suya la versión biologista de la muerte-pena propuesta por Cartago (bajo el influjo de San Agustín), sino que la devolvió al ámbito religioso-teologal propio del lenguaje bíblico. Añádase, en fin, que el bautismo, que quita toda la culpa y *toda la pena* debida por el pecado (*DS* 1316 = *D* 696), no sustrae de la muerte física; nos asocia a la muerte de Cristo, habilitando al bautizado para vivirla como Cristo la vivió: como acto de fe, esperanza y amor, esto es, como hechura de la gracia, y no como visibilidad y efecto del pecado.

A decir verdad, ya las discusiones de los escolásticos acerca de la naturaleza del don de la inmortalidad evidenciaban un cierto embarazo ante la concepción agustiniana. Escoto llega a admitir como hipótesis que podría darse una muerte en el estado de inocencia que fuese mero efecto de la condición natural, y no pena del pecado[14]. Pero no es el único; otros teólogos opinan que incluso en el paraíso se daría una «separación de alma y cuerpo» y que ello ocurriría *naturaliter, sine amaritudine*[15].

---

13. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Burgos 1971, cap. XI («El carácter penal de la muerte»).

14. *Ibid.*, 16s. y notas 53-55.

15. Vid. referencias en KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik*, Freiburg-Basel-Wien 1979, 29 y nota 146. El propio Santo Tomás (*Sent.* II, d.9, q.1, a.4; *Summa Theol.* I, q.97, a.4) se hace eco de los argumentos aducidos por estos teólogos.

Con la interpretación propuesta se consigue, además, una mejor comprensión del carácter *biógeno* de la gracia; ésta es, también ahora, portadora de vida, generadora del don de la inmortalidad: «el que cree en el Hijo *tiene* vida eterna»; «éste es el pan que baja del cielo para que quien lo coma no muera... Si uno come de este pan, vivirá para siempre» (Jn 3,36; 6,50-51). Se confirma así la observación hecha más arriba: la situación-paraíso es símbolo de Cristo; la justicia original es la versión protológica de la manifestación escatológica de la gracia.

b) El don de *la integridad* dice, de suyo, exención de la concupiscencia. Pero tampoco aquí, como en el caso del don de la inmortalidad, resulta fácil la tarea de fijar con precisión el sentido exacto del término clave. ¿Qué es en realidad la concupiscencia?; ¿cuál es su significado *teológico*, que no tiene por qué coincidir sin más con el significado común?

El uso del término en teología se retrotrae a Rm 7,7ss., donde Pablo relaciona estrechamente la *epithymía* y la *hamartía*, en el marco de la experiencia de división interior que aqueja al pecador. Así pues, y en línea de mínima, la concupiscencia en sentido teológico tiene que ver con la hipoteca con que el pecado grava la libertad hunana, dificultando su decisión por el bien e inclinando al mal. En este sentido, el concilio de Orange afirma que el pecado «no ha dejado ilesa la libertad» (*DS* 371 = *D* 174), la escolástica relaciona la concupiscencia con el pecado original y, en fin, Trento estipula que ella, si bien no es pecado en los bautizados, «procede del pecado e inclina al pecado» (*DS* 1515 = *D* 792).

Si, pues como advierte el canon tridentino, la concupiscencia procede del pecado, es obligado deducir que la humanidad inocente sería inmune a ella, gozaría del don de la integridad. Mas para determinar en qué consistiría exactamente este don, hay que plantearse de nuevo la pregunta antes formulada: ¿en qué consiste precisamente la concupiscencia?

Tradicionalmente (y también aquí hay que reconocer el influjo agustiniano) ha sido interpretada como la rebelión —o el desorden— del apetito sensible —o de las «potencias inferiores»—, en cuanto tendente a su objeto contra —o al margen de— el dictamen de la razón —de «las potencias superiores»—. La crítica a esta interpretación fue llevada a cabo por Rahner

en un célebre artículo[16], que denuncia en ella una antropología incorrecta, lastrada por un cierto dualismo y que, en algunos casos, lleva a tal punto el don de la integridad que apenas se comprende ya cómo podía ser psicológicamente posible el pecado, e incluso la mera tentación. La comprensión del hombre como unidad psicosomática implica que todo objeto sea aprehendido por él de forma espiritual-sensible; no es, pues, sostenible la aserción de un apetito *exclusivamente* sensible, ni menos aún lo es hablar de una dialéctica hostil entre lo inferior (lo corporal) y lo superior (lo anímico).

En realidad, prosigue Rahner, la concupiscencia es la tendencia apetitiva (espiritual-sensible), espontánea e indeliberada, que precede al dictamen de la razón y continúa tendiendo a su objeto independientemente de ese dictamen y de la decisión libre de la voluntad. La psicología apetitiva humana se despliega en tres fases: a) el hombre es incapaz de contemplar lo que se le ofrece como bueno (sea del orden que sea) indiferentemente; ante el bien, el apetito reacciona inevitablemente. Este primer paso es el presupuesto psicológicamente necesario de la opción libre; tiene que darse, por tanto, siempre, también en un eventual estado de justicia original. b) En un segundo momento, la razón omite un juicio y la voluntad elige. En fin, c) sea cual fuere el juicio y la elección, *el apetito sigue tendiendo a su objeto;* es este tercer paso lo que, según Rahner, constituye la esencia de la concupiscencia teológica, el que induce en el hombre una dolorosa división. La libre decisión de la persona no es capaz de determinarla íntegramente, de abarcar toda la extensión de su realidad previamente dada, lo que comúnmente llamamos *naturaleza*.

La concupiscencia no es ubicada, por tanto, en la oposición espíritu-materia, alma-cuerpo, sino en la peculiar dialéctica persona-naturaleza, en virtud de la cual la opción personal no logra eliminar la resistencia de la realidad natural que preexiste a la acción de la libertad. El ser humano nunca *es* lo que *quiere ser*, nunca consigue el ajuste perfecto entre el proyecto y la reali-

---

16. «Sobre el concepto teológico de concupiscencia», en *ET* I, 379-416; cf. también METZ, J.-B., «Concupiscencia«, en *CFT* I, 255-264.

zación de su propia identidad; el hombre adolece de un cierto *estado de desintegración* interior, que dificulta la consecución de su mismidad personal.

El don de la integridad paradisíaca no consistiría, según esto, en la carencia de tal o cual facultad apetitiva natural, ni en un mecanismo psíquico diverso del descrito más arriba, sino en la posibilidad concedida al hombre de disponer sobre sí mismo de tal suerte que su libre decisión *integrase* lo que *es* por naturaleza en lo que *deviene* como persona.

Hasta aquí, la versión rahneriana de la concupiscencia, en la que se ha reconocido la validez de la intuición básica, pero a la que se ha objetado por parte de algunos teólogos[17] su «neutralidad»: en esta concepción no aparecería el carácter negativo que las fuentes y la tradición otorgan al concepto de que se trata. Por ello, se ensaya una prolongación de la tesis de Rahner: la concupiscencia consistiría en la dificultad para integrar no ya *lo natural en lo personal, sino lo natural y lo personal en una* opción fundamental por el amor de Dios[18].

Podría añadirse todavía una reflexión complementaria. En el mundo hay una fuerza operante (la *hamartía* paulina) que invita al pecado. Aun siendo la concupiscencia *la misma entitativamente,* antes y después del pecado, no lo es *formalmente.* Antes de que la *hamartía* irrumpa en la historia, el ser humano no encuentra estímulos que lo inciten a pecar, que asedien su voluntad y flexionen su libre opción. *Después sí;* las facultades apetitivas naturales, en vez de desplegarse en el clima propicio de una gracia virtual o actualmente presente, pero en todo caso no contrarrestada por ofertas de otro signo, se ven constante y vigorosamente solicitadas para el mal, que toca el corazón del hombre y lo incita a buscarse a sí mismo, a afirmarse egocéntricamente. Y ello significa que la humanidad pecadora vive la concupiscencia de modo totalmente distinto a como la viviría la humanidad inocente; la vive como algo que «procede del

---

17. FLICK-ALSZEGHY, 351-353; LADARIA, L. F., *Antropología teológica,* Madrid-Roma 1983; GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre,* Santander 1987, 369s.
18. FLICK-ALSZEGHY, 353.

pecado e inclina al pecado», en expresión de Trento. Esa nueva especificidad, con su *plus* de peligrosidad ético-religiosa, deriva efectivamente de la *hamartía* («el Pecado... suscitó en mí toda suerte de concupiscencias»: Rm 7,8).

Sería, pues, posible hablar de una real integridad antelapsaria sin introducir un elemento —por lo demás harto problemático— que diversifique el psiquismo del hombre inocente del psiquismo del hombre culpable; tal integridad estribaría, pura y simplemente, en el mismo «estado de santidad y justicia»; sería una de sus dimensiones, habida cuenta de que a la gracia es inherente una virtualidad liberadora; ella es lo que posibilita y fortifica la libertad humana, facultándola para el bien, abriéndola a la autodonación, a la comunión participativa, única vía posible de la realización personal[19].

Se entiende de esta forma que pueda decirse del don de la integridad lo que se ha dicho antes del de la inmortalidad, a saber, que la gracia redentora de Cristo lo recupera para el hombre reconciliado con Dios. El justo goza del don de la integridad, si bien ésta (como por lo demás la inmortalidad) no es aún perfecta ni ha alcanzado su consumación; se está en camino hacia ella en la medida en que se crece en gracia. Y puesto que la gracia nos llega ahora desde la cruz, este proceso hacia la integridad consumada se desarrolla en un contexto de conquista trabajosa; la concupiscencia «queda para la lucha», señalaba Trento, pero sin que pueda ya dañar «a los que no consienten en ella».

En resumen: los llamados «dones preternaturales» no deberían ser vistos como elementos adjetivos añadidos al don sustantivo de la gracia, sino como dimensiones propias de la situación originaria, dimensiones que tienen como objetivo la perfecta autoposesión del hombre, el sereno dominio de sí, su

---

19. No se olvide que la libertad no es, sin más, la facultad de elegir *indiferentemente* entre el bien y el mal, el egoísmo o el altruismo; la libertad más libre, la más liberada, es la de quien dispone de sí para hacerse disponible y, de ese modo, orientarse al fin, esto es, en orden al bien, que es la propia autorrealización. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* Santander 1988, 190ss., 200ss.

plena *personalización,* por vía de la participación del ser mismo de Dios. Se manifiesta así que en el orden previsto por el designio divina se da una estrecha relación entre naturaleza y gracia: ésta redunda en aquélla, penetra y transforma la condición humana global, situándola en un nivel de perfección ontológica que trasciende sus propias posibilidades.

Se evidencia igualmente así que, según se ha indicado ya, allí donde la gracia es personalmente asumida por el hombre, con ella se nos confieren también, de forma incoativa mas real, los dones de la inmortalidad y la integridad, que no son, por tanto, privilegios excepcionales e initerables de un presunto *état féerique,* o situación de encantamiento disfrutada en el alba de la historia, sino que fluyen connaturalmente de la comunión vital entre el hombre y Dios.

La única diferencia —ciertamente no irrelevante, pero tampoco sustancial— es que, en el presente estado, la consecución de la gracia y sus dones concomitantes tiene que vencer la resistencia que ofrece a su penetración el espesor del reino de pecado. No se trata, pues, de que la gracia de la redención sea menos poderosa que la de la justicia original; lo que ocurre es que el ámbito histórico en que emerge ahora no es el mismo; ese ámbito es hoy, como advertía Trento, una palestra «para la lucha».

Por lo mismo, habría que añadir todavía: en la medida en que el justo sigue siendo pecador[20], la muerte continúa ofreciendo un aspecto inquietante y suscitando una angustia irreprimible, y la solicitación al mal persiste como real amenaza de des-integración y como experiencia de escisión interior (o de alienación). Dicho de otro modo: en tanto (y porque) la gracia coexiste con el pecado, la inmortalidad y la integridad se verán permanentemente hostigadas por la muerte y la concupiscencia, no serán dones pacíficamente poseídos de una vez por todas, sino conquista cotidiana laboriosamente trabajada y sólo victoriosamente solventada en el éschaton.

---

20. Sobre la validez del axioma «simul justus et peccator» en el contexto de una teología *católica* de la justificación, vid. *infra,* cap. 9,5.2.

2. ¿Pecado originante?

La Escritura insiste repetidamente, según hemos visto, en el hecho de una pecaminosidad que afecta a todo ser humano, antecedentemente a su propia opción personal; la fe de la Iglesia ha plasmado este dato bíblico en la doctrina del pecado original. Dos preguntas se plantean de inmediato: ¿resulta sostenible la idel del pecado original *(originado)* sin la idea de un pecado *originante*?; caso de que se llegue al convencimiento de que esta idea es premisa ineludible de aquélla, ¿cómo concebir dicho pecado originante y, sobre todo, cuál es su sujeto?; «Adán» ¿quién es?

2.1. *¿Pecado original sin pecado originante?*

A la primera de las preguntas que se acaban de formular (si la idea del pecado originado implica ineludiblemente la del pecado originante), la inmensa mayoría de los teólogos católicos actuales responde afirmativamente, como por lo demás lo había hecho la teología clásica. Las razones de esta convicción mayoritaria son tanto de carácter positivo como de índole especulativa.

Los indicadores positivos en pro de un pecado originante nos vienen suministrados por la Escritura y por las declaraciones del magisterio eclesial. Se ha aludido en su momento a la intención etiológica del relato yahvista (Gn 2-3), negada recientemente por una parte de la exégesis —sobre todo protestante— sin que tal negativa parezca contar con un fundamento hermenéuticamente plausible[21]. En Rm 5,12ss., Pablo explica la irrupción de la *hamartía* apelando a la iniciativa histórica de «Adán». En fin, el mínimo de sentido adscribible al canon 1 de Trento estriba en la aserción de una ruptura en el plan de Dios producida al comienzo de la historia por «Adán». Si prescindimos por el momento de la cuestión que versa sobre la identidad del repetidamente mentado «Adán» (que, como se ha visto más arriba,

21. Vid. *supra*, cap. 1,2.2, 2.3.

tampoco fue dirimida por el concilio y que retomaremos de inmediato), todos estos documentos (Gn 2-3, Rm 5,12ss , Trento) inclinan a la aseveración de un pecado originante que funciona como supuesto previo del pecado originado

La razón teológica abona también la necesidad del pecado originante[22] En efecto, quien asuma la realidad de un estado nativo de pecaminosidad, que precede a la opción personal, no podrá menos de preguntarse cómo se justifica tal estado ¿Por qué nacemos todos *pecadores*? La respuesta obvia, y por ende mayoritaria, ha de remitir a la responsabilidad humana, es decir, a un pecado histórico, para buscar en él el factor desencadenante de la universal pecaminosidad Fuera de esta justificación sólo resta o la fijación metafísica del poder del mal, propia de los sistemas dualistas, o la poco razonable aserción del misterio de iniquidad como *nudum factum* sustraído a cualquier intento de indagación

Uno de los pocos teólogos que se apartan hoy de la tesis mayoritaria y cree viable una teología del pecado original sin pecado originante es Vanneste «¿Qué es el pecado original? ¿Cuál es el sentido de la sentencia dogmática según la cual los niños nacen en estado de pecado a causa del pecado de Adán? A nuestro juicio, eso significa que todo hombre, desde el primer instante de su existencia humana, es pecador y tiene necesidad de la gracia redentora de Cristo No hay ningún hombre en el mundo que esté sin pecado, tampoco el niño que acaba de nacer» La universalidad *de facto* del pecado en los adultos (el hecho de que todos pequen personalmente) se convierte, en opinión de Vanneste, en una universalidad *de jure* *toda* la humanidad es pecadora Sólo que dicha universalidad *de jure* no puede interpretarse metafísicamente, como tendencia coactiva que lleve *necesariamente* al pecado, los hombres pecan libremente No es preciso, pues, recurrir a un pecado originante, basta el recurso al mal uso de la libertad El pecado originante «debe ser considerado como una representación puramente simbólica del pecado universal de los hombres», «a nuestros ojos,

22 En realidad, los indicadores positivos antes mencionados se expresan como lo hacen en virtud de esta razón teológica

no tiene más que un significado simbólico», es, pues, «superfluo» o, más aún, «se presta a confusión» apelar a nuestra solidaridad con Adán o con la humanidad para defender la pecaminosidad universal[23]

El reparo más grave que, en mi opinión, puede oponerse a esta tesis de Vanneste (que representa hoy en la teología católica la línea agustiniana *dura*, no muy distante de la identificación concupiscencia=pecado) es que en ella no se da razón suficiente del hecho escandaloso de que todos pequen ¿Por qué *todos*? Si la pecaminosidad universal depende exclusivamente de la libre opción ¿no habrá que esperar, al menos por ley estadística, que alguien no use mal de su libertad? La advertencia del propio Vanneste, curándose en salud al señalar que no se malentienda la pecaminosidad *de jure* como una necesidad metafísica, tiene todo el aire de una *excusatio non petita*, y no logra impedir que sobre su posición se proyecte la sombra del fatalismo hamartiológico, o bien se incurra en un círculo que la convierte en tautológica (todos han pecado porque cada uno es, o será, pecador, cada uno es pecador porque todos han pecado)[24]

Así pues, y para decirlo con palabras de Rahner, la existencia de una situación universal contraria a la voluntad divina, en cuanto que es «un estado que no debiera darse», «presupone que ha sido causada por una culpa», en efecto, «sólo la culpa personal puede fundar el no-ser de algo que, según el querer de Dios, debiera ser»[25]

---

23 VANNESTE, 5s 61, 149, 153s , MASSET, P («Reflexions philosophiques sur le peché originel», en *NRTh* [1988], 879 902) atribuye erroneamente a Martelet «la negacion del pecado original originante» (p 884), quiza por no haberse percatado de que una cosa es no reconocer al primer pecado el carácter de pecado originante, y otra bien distinta no admitir la existencia de éste

24 Por lo demás, en esta interpretacion el pecado original (originado) termina identificandose con el pecado personal (actual en los adultos, virtual en los niños) *op cit* 59-68

25 «Pecado original», en *SM* V, 335, Rahner reitera en otros escritos el mismo argumento (cf su excurso en WEGER, 189, y mas extensamente «Die Sunde Adams», en *SzTh* IX, 259-274)

En suma; si se prescinde de un pecado originante, no hay modo de garantizar la existencia y extensión del pecado originado; o se roza un neopelagianismo en el que la universalidad de la culpa será un puro *hecho*, derivado de la sola responsabilidad personal (y en cuanto tal capaz de excepciones, por la mera ley de los grandes números), o se recae en un neognosticismo que convierte la pecaminosidad sin excepciones en fatalismo ahistórico, en defecto inherente a la naturaleza, endosable, por tanto, al autor (Dios) de la naturaleza. Con otras palabras, es menester fundar en una causa histórica y humana el *nudum factum* del pecado de *todos* si se quiere, por una parte, mantener ese *factum*[26] y librar, por otra, a Dios de la responsabilidad del mismo. De lo contrario, el pecado original se confunde con el mismo ser creatural del hombre.

Así pues, si la fe confiesa la existencia del pecado porque, según el Nuevo Testamento, Cristo es el salvador de todos, esa misma fe ha de postular el pecado originante porque, según el Antiguo Testamento, Dios es el creador de todos. Si no se diagnostica expresamente una eficiencia humana en el origen de la pecaminosidad universal, Cristo vendría, no a salvar, sino a reparar un imperdonable olvido de su tarea creativa.

Por otra parte, la apelación al pecado originante aclara por qué la historia de perdición, y no la de salvación, determina de antemano la existencia humana, Si, en efecto, se dan simultáneamente —como se expondrá más adelante— un existencial de gracia rechazada y un existencial de gracia ofrecida, ¿por qué el influjo del primero antecede al del segundo?; ¿por qué el hombre nace pecador en virtud de la historia de perdición, y no justo merced a la historia de salvación? Sólo la existencia de un factor personal e histórico, constitutivo de tal situación, puede dar razón suficiente de la misma.

El pecado queda así comprendido en la esfera de la libertad humana; el motivo por el que todos estamos enrolados en su reino no es ni el puro hecho de que todos pequen personalmente (lo que dejaría abierta la posibilidad de excepciones), ni el fruto

---

26. El no mantenerlo, o el recortarlo admitiendo excepciones, atentaría contra la universalidad redentora de Cristo

de una necesidad ciega e impersonal. Entre la creación de cada ser humano y su existencia concreta, *algo* ha tenido que intervenir, que permite dar cuenta de estas dos verdades: Dios no crea pecadores; el hombre nace pecador. Ese *algo* es el pecado originante[27].

2.2. *«Adán» ¿quién es?*

De cuanto acaba de decirse se desprende que no es la personalidad histórica de «Adán» lo que interesa a la teología del pecado original, sino su *función* introductoria del reino del pecado. «Adán» es una cifra; es, precisamente, la cifra de una mediación humana. Si Dios se propone, como veíamos en el apartado anterior, hacer al hombre partícipe de su ser, conferirle la gracia divinizante, esa participación se hará respetando las estructuras ontológicas del destinatario. Pues bien, *el hombre es un ser social,* lo que significa —volveremos sobre ello en el próximo apartado— que no puede relacionarse con Dios directamente, sino a través de la imagen de Dios, en la mediación del tú humano. Al comienzo de la historia, tal mediación no ha cumplido su objetivo; en vez de ser receptora y transmisora de gracia, la ha rechazado; ha respondido a Dios con un no, inaugurando así la historia del pecado. Es justamente la mediación fallida de esa libertad opuesta a Dios lo que se designa con el término «Adán».

Si ahora no preguntamos, dando un paso más, cómo concebir en concreto a «Adán», lo que en realidad nos preguntamos

---

27 ¿Es preciso otorgar al pecado originante el mismo rango dogmático que se asigna al pecado originado? No lo creo, probablemente, basta con tenerlo por aserto «teológicamente cierto», según la nomenclatura clásica, esto es, por una verdad *no* revelada (sobre la que, por tanto, no recae un asentimiento de fe), pero necesariamente implicada en otra verdad revelada Dicho brevemente. no creo que la posición de Vannestre se sitúe al margen de la fe eclesial, por más que me parezca teológicamente inviable Sin embargo, otros teólogos adjudican a la existencia del pecado originante una calificación más alta; por ejemplo, RONDET, H (*Le péché originel dans la tradition patristique et théologique,* Paris 1967, 311) sostiene que la afirmación del pecado originante sería «même en partie de foi»

es cómo concebir el *pecado* originante, y no el (o los) pecador(es). Las respuestas posibles son tres, y las tres cuentan actualmente con sendos patrocinadores[28]. Son las siguientes:

a) Monoculpismo: el primer pecado de la historia basta, por sí solo, para constituir el pecado originante. Tal es la tesis de Flick-Alszeghy, explanada como sigue. La humanidad, surgida de un proceso evolutivo a partir de los organismos inferiores, ha conocido ella misma una evolución; como sucede con los individuos, también la especie humana habrá tenido que atravesar un período de infancia antes de alcanzar el pleno ejercicio de sus facultades espirituales. Cuando llegue a ser sujeto de opciones ético-religiosas, la evolución habrá de dar el salto a lo sobrenatural, efectuado libremente por una decisión de la persona solicitada en tal sentido por Dios. Es ése el punto crítico del proceso evolutivo; si el hombre se opone al plan divino, la evolución tendrá que cambiar de rumbo. De hecho, esto es lo que sucedió. La negativa de la humanidad a continuar el curso evolutivo previsto no modificará ciertamente el aspecto fenomenológico del mundo y de la misma especie humana; en este sentido, no será observable ninguna ruptura. Mas en realidad el cambio será inmenso; en vez de una economía de perfección gratuita (de *integridad*), la evolución hacia el fin sobrenatural discurrirá bajo la ley de la cruz.

---

28 En las tres queda, por otra parte, superada la dialéctica monogenismo-poligenismo, al mostrarse desprovista de significación teológica (cf RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 261-267). Conviene advertir, en todo caso, que el *homo paleontologicus* y el *homo theologicus* no coinciden necesariamente «para la teología hay hombre sólo allí donde se da un ser personal, capaz de responsabilidad ética, apto para el diálogo histórico-salvífico con Dios, puede haber habido, por tanto, individuos que cumplen los requisitos estipulados desde las ciencias naturales y que, sin embargo, no contarían todavía con el grado de desarrollo suficiente para ser tenidos por tales desde el punto de vista teológico» (RUIZ DE LA PENA, *Imagen de Dios*, 263)

No se comprende muy bien, por ello, la opinión de MARTELET (80-82), según el cual el primer pecado podría haber sido «un fallo *(raté)* de infancia», «défaillance réelle, mais encore enfantine» Contra tal apreciación, estimo pertinente la cortante formulación de RAHNER (en WEGER, 221) «la esencia de la libertad humana constituye al hombre, de suerte que sin ella no sería realmente hombre, y esa libertad es, a la postre, indivisible. o se tiene o no se tiene»

¿Cómo se ha verificado históricamente esta catástrofe? Flick-Alszeghy estiman que es preciso salvaguardar la relevancia del primer acto culpable, en orden a la constitución del estado de pecado original. Ese primer acto es, a su juicio, decisivo, no ya por su primado cronológico, sino porque crea una situación opuesta a la voluntad divina y desencadena la secuencia pecaminosa subsiguiente, al frustrar la posibilidad, ofrecida por primera vez en la historia, de efectuar libremente un avance cualitativo en la evolución. En suma, el primer hombre con capacidad de respuesta libre a la invitación peca, bloqueando así el proceso hacia el sobrenatural. Cuando sus contemporáneos, que viven aún en un «estado preconsciente», franqueen el umbral de la responsabilidad personal, encontrarán cerrado el paso hacia un ulterior desarrollo sobrenatural; si la gracia no viene en su auxilio, la dinámica de sus opciones los llevará irremisiblemente hacia el pecado personal[29].

Los teólogos romanos advierten, con todo, que esta eficacia singular del primer pecado no es un dato revelado o definido; admiten, pues, la legitimidad teológica de las hipótesis alternativas que reseñaremos a continuación. Pero estiman que su concepción del pecado originante «corresponde a una exigencia especulativa de la analogía de la fe»[30].

También Rahner cree teológicamente obligado sostener la importancia única del primer pecado, así como la contraposición *humanitas originans-humanitas originata,* correlativa al *peccatum originans-originatum,* aunque dejando abierta la cuestión de si la *humanitas originans* consta de uno o de varios individuos. El carácter decisivo del primer pecado como pecado originante dimana de la peculiaridad adjudicable en todo proceso histórico a su principio. Este no es un instante más de una sucesión homogénea; es el fundamento del entero proceso y, en cuanto tal, posee una específica virtualidad conformadora del mismo. No cabe, pues, según Rahner, identificar pura y simplemente el pecado originante con la mera suma de los pecados

29 FLICK-ALSZEGHY, 307ss ; cf IID , «Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica», en *Greg* (1966), 201-225.
30 FLICK-ALSZEGHY, *Il peccato originale,* 316, 371

individuales. Era la *humanitas originans* la llamada a representar una función mediadora de gracia; pecando, se sustrajo a esa vocación y puso en marcha la historia de pecado[31].

b) Policulpismo: el pecado originante es «el pecado del mundo», entendiéndose por tal el conjunto de las acciones pecaminosas cometidas a lo largo de la historia. No es preciso reconocer un influjo especial al primer pecado; éste no tuvo más importancia que cualquier otro, es un eslabón más en la cadena que constituye al mundo en «reino del pecado».

Esta hipótesis ha sido popularizada por los trabajos de Schoonenberg[32]. La pregunta que suscita de inmediato es ésta: si el primer pecado no es todavía el *pecado originante,* ¿cuándo y cómo puede darse éste por constituido? Pues, obviamente, mientras no se dé, tampoco se dará el pecado originado, con lo que queda en suspenso su extensión universal. Schoonenberg pensó en un primer momento que el asesinato del Hijo de Dios sería una especie de «segunda caída» que, consumando el pecado del mundo, clausuraría su período constituyente. Posteriormente ha abandonado esta conjetura complementaria[33]; lo que no ha dicho es cómo la ha sustituido, de forma que quede a salvo la universalidad sin excepciones del pecado originado[34].

---

31. En este sentido se ha expresado repetidamente RAHNER; vid, su excurso en WEGER, 192ss., su artículo «Pecado original y evolución», en *Concilium* (julio 1967), 400-414 (pp. 412ss.), y el ya citado «Die Sünde Adams».

32. *Op. cit.*, 135ss.

33. En una conferencia pronunciada en la sede romana del IDO-C (28.01.1968), el teólogo de Nimega declaraba: «El problema que se plantea aquí es el de explicar la universalidad del pecado original. Con este problema es con el que más dificultades he tenido. Me llevó a pensar que el hecho de rechazar a Cristo es el causante de una situación universal de desgracia y, en cuanto tal, toma el puesto del pecado de Adán. Esta idea es el punto más hipotético de mi teoría, y en la actualidad lo he abandonado totalmente».

34. En cierta medida, cabe reiterar aquí la pregunta que hacíamos antes a Vanneste: sin la función constituyente —aunque no exclusiva— del primer pecado en el pecado del mundo, ¿cómo se explica que «nuestra libertad oscile espontáneamente... hacia el polo negativo de nuestras relaciones con Dios», o que «no haya habido jamás un tiempo en que el hombre... no haya sido un pecador»? (así se expresa MARTELET, 40,70).

A la tesis de Schoonenberg se han sumado, entre otros, RONDET, 321;

c) Concasualidad del primer pecado y de los restantes; el pecado originante sería una magnitud dinámica, no estática, que comienza a producir su efecto desde la comisión del primer pecado histórico y que se va engrosando, a modo de bola de nieve, con todos los pecados personales; cada acción pecaminosa, en efecto, afirma la dominación del mal sobre el mundo y aumenta el peso de culpabilidad que pende sobre cada existencia humana[35].

A decir verdad, no acaba de verse por qué la tesis del pecado del mundo ha de rechazar categóricamente la significatividad *objetiva* (a distinguir de la magnitud *subjetiva* de la culpa) del primer pecado histórico. Parece a todas luces razonable reconocer a tal pecado una relevancia peculiar, no *por* ser *cronológicamente* el primero, sino porque, *al serlo,* crea una situación nueva, que va a influir ineludiblemente sobre lo que venga después, sin haber sido él influido por nada. Supuesto lo cual, parece igualmente razonable pensar que ese primer pecado no es *causa por sí solo* de *todo* el pecado del mundo; pero ¿qué se opone a que se le adjudique una tasa proporcional de *concasualidad* en la pecaminosidad universal? El primer pecado, en suma, influye sobre cada ser humano no necesariamente de forma directa e inmediata, pero sí mediante los pecados próximos que, en última instancia, derivan de él y amplifican su virtualidad. La real efectividad del primer pecado garantiza además la universalidad de la situación pecaminosa.

DUBARLE, 106 («la importancia decisiva en el origen del pecado no es la transgresión cronológicamente primera... El 'pecado del mundo' puede ocupar el lugar del pecado de Adán»; no obstante, y no sin una cierta incoherencia, Dubarle sigue sosteniendo el carácter etiológico de Gn 2-3: *ibid.,* 153-156); BUR, 43, 58s.; y el ya citado MARTELET, 15-17, 69s.

35. Creo que ha sido SMULDERS, P. (*La visión de Teilhard de Chardin,* Paris 1965[2], 179ss.) el primero en proponer esta «vía media» entre las anteriores hipótesis extremas. En favor de esta tercera opción se sitúan WEGER, 54, 65ss.; SCHMIED, A., «Konvergenzen in der Diskussion um die Erbsünde», en *ThG* (1974), 144-156 (especialmente las pp. 151-153); LADARIA, 253s.; GONZÁLEZ FAUS, 376; etc. Últimamente, el propio Alszeghy parece sumarse a esta tercera hipótesis: «La discussione sul peccato originale», en *Greg* (1986), 133-139. Y es que, en realidad, la tesis monoculpista está abierta, por su misma lógica interna, a la propuesta de Smulders.

Por tanto, ni un monoculpismo estricto ni un policulpismo acéfalo responden satisfactoriamente a la pregunta sobre el sujeto del pecado originante; aquél, porque adolece de una concepción antropológica «robinsoniana» (¿por qué el pecado más alejado de mi historia va a influir en mí, sin que me influyan los más cercanos?); éste, porque pasa por alto el hecho de que toda realidad social tiene siempre su raíz en una acción personal destacada.

Habría que concebir, por consiguiente, las dos primeras versiones de «Adán» (la monoculpista y la policulpista) como complementarias, no como antinómicas; ésta es, a mi juicio, la opción preferible, por la que además se inclina un número creciente de teólogos.

3. El pecado originado

Los apartados anteriores de este capítulo han abordado aspectos de nuestra temática sin duda importantes, sobre todo con vistas al diálogo de la teología con las ciencias de la naturaleza. La revisión de las posiciones tradicionales en torno al paraíso, los dones preternaturales, el sujeto del pecado originante (ya no necesariamente vinculado a un supuesto origen monogenista de la especie humana), etc., libera a la reflexión creyente de pesadas hipotecas, que dificultaban de modo notable la exposición de la doctrina del pecado original.

Una vez despejado el terreno de estas cuestiones, que podríamos denominar periféricas, es preciso atacar ya el centro neurálgico de la doctrina. ¿Existe eso que hemos venido llamando *pecado original* (originado)?; ¿en qué sentido es pecado el pecado original (en qué consiste su realidad?); ¿cómo dar razón de su universalidad (en qué se basa la solidaridad de *todos* en el pecado originante)?; ¿qué función desempeña esta doctrina en el horizonte global de la fe cristiana? Este giro, de la periferia al centro, es netamente perceptible en la literatura teológica de los dos últimos decenios; mientras que los años sesenta se dedicaron preferentemente al asentamiento de la doctrina en el marco de una concepción evolutiva del mundo[36], en los años

36. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, «El pecado original. Panorámica de un decenio crítico», en *Lumen* (1969), 403-426.

setenta y ochenta se asiste a una polarización de la atención sobre los interrogantes que se acaban de formular, que son a la postre los realmente decisivos para la fe[37].

3.1. El actual estado de la cuestión

Quien haya seguido hasta nuestro días el prolongado y tenso debate en torno a nuestro asunto podrá constatar que —contra lo que algunos pronosticaban— el saldo resultante no es «un cristianismo sin pecado original»[38]; la discusión, aunque muy viva y diferenciada, no ha conducido a una suerte de liquidación por derribo del núcleo sustancial de la doctrina, sino a su consolidación, obtenida tanto por la decantación de opciones diversas como por la no recepción en la comunidad teológica de las propuestas extremas de uno u otro signo.

Para comprobarlo puede ser útil tomar como punto de referencia la descripción que Rahner hacía (en 1954) de los elementos que componen la noción dogmática del pecado original: «una situación universal de condenación, que abarca a todos los hombres con anterioridad a su propia decisión personal libre y que, sin embargo, es historia y no constitutivo esencial de la naturaleza»[39]. Comparemos esta descripción con otra, diseñada treinta años después, y en la que se aspira a delimitar el área de consenso hoy constatable entre los teólogos a propósito del pecado original; éste sería «una situación negativa ante Dios de todos los hombres, derivada de una acción ajena, anterior a la propia decisión, y fundada en la pertenencia de todos a la única humanidad concreta e histórica»[40]. Las analogías entre ambos textos saltan a la vista. De hecho, la descripción rahneriana sigue siendo tenida por válida por muchos teólogos actuales[41].

---

37. Ruiz de la Peña, «Pecado original: la década de los ochenta», en *Studium Ovetense* (1989), 7-23.
38. Villalmonte, 555.
39. *ET* I, 307.
40. Koster, 147.
41. Así lo afirman González Faus, 377; Gozzelino, G., *Vocazione e destino dell'uomo*, Torino 1985, 486; Weger, 30.

Avanzando un nuevo paso, y siguiendo a Köster, es posible enumerar los puntos en que se articula el actual consenso. El pecado original es: a) una situación previa a la opción personal; b) de no-salvación; c) común a todos desde el primer momento y sólo superable por la anexión a Cristo; d) procedente de una acción humana; e) que tiene a los ojos de Dios «carácter de verdadera culpa»[42]. Las únicas excepciones a este consenso, al interior de la teología católica (siempre según Köster)[43], se reducirían a cuatro casos: los alemanes H. Haag[44] y U. Baumann[45] y los españoles D. Fernández[46] y A. de Villalmonte[47]. Común a estos teólogos sería la persuasión de que nuestra doctrina ni está bíblicamente fundada ni ha sido nunca (?) objeto de declaraciones vinculantes del magisterio eclesial. Huelga decir que ambas apreciaciones no se compadecen con cuanto ha sido expuesto en los capítulos precedentes de este libro.

Al margen de los puntos señalados por Köster, las opiniones divergen cuando se trata de elaborar ulteriores determinaciones de dos elementos clave: cómo describir la situación de no-salvación: cómo explicar el carácter de verdadera culpa que se asigna a dicha situación. Surgen así diversas «definiciones» del

---

42. KÖSTER, 151; cf. *ibid.*, 244.

43. *Ibid.*, 119, 161.

44. Quien, en su prólogo a Baumann (p. 6), postula «der Abschied von Erbsünde».

45. Sobre su posición, vid. RUIZ DE LA PEÑA, «La dialéctica destino-libertad y la discusión sobre el pecado original», en *Burgense* (1972), 325-363 (326-340). No deja de resultar irónico que el juicio más despiadado sobre Baumann proceda de VILLALMONTE, 540s. («Baumann ha sustituido lo malo por lo peor»).

46. *El pecado original. ¿Mito o realidad?*, Valencia 1973. Creo que la postura de Domiciano Fernández es más matizada de lo que da a entender Köster, a quien quizá ha despistado el título de uno de sus apartados conclusivos («Un adiós sin nostalgia»: *ibid.*, 189), tan cercano a la frase de Haag citada en la nota 44. En todo caso, la lectura de su libro suscita en el lector una incómoda sensación de perplejidad; junto a formulaciones que parecen favorables a la derogación pura y simple del pecado original (vid., por ejemplo, pp. 27, 37s., 43s.), hay expresiones que aproximan al autor a la tesis de Vanneste (pp. 136, 140s.).

47. *Op. cit.*, 551-556. Vid. los comentarios críticos de VANNESTE («Le péché originel», en *EthL* [1980], 134-146) y GONZÁLEZ FAUS (en *Actualidad Bibliográfica* [1980], 297-304).

pecado original, que confirman una vez más un fenómeno ya constatado en la teología escolástica: la dificultad, prácticamente insuperable, de lograr una fijación «canónica» de su esencia que concite un asentimiento mayoritario. Tamaña empresa se revela, hoy igual que ayer, como una auténtica misión imposible.

Podríamos añadir —y no por el mero afán de hacer de la necesidad virtud— que es bueno que así sea; la realidad de que se trata, dada su índole *relacional*, ostenta, como luego se verá, un carácter dinámico, una estructura dialéctica que probablemente no saldría indemne si se pretendiese aprehenderla *esencialísticamente*. En su interpretación confluyen además sensibilidades teológicas diversas, que llevan a acentuar unos aspectos con preferencia a otros.

De todos modos, las distintas definiciones son, en realidad, más variaciones sobre un tema que versiones mutuamente incompatibles de temas diversos. Se habla así de: «incapacidad dialogal para con Dios y para con los hombres»[48]; «historicidad disociada»[49]; «rechazo de la gracia hereditaria»[50]; «pertenencia nativa a la historicidad pecadora del mundo»[51]; «egoísmo potenciado»[52]; etcétera[53].

3.2. *Hacia una relectura actualizada del pecado original*[54]

Una teología renovada del pecado original ha de comenzar por tomar postura frente a la antropología subyacente en las teorías tradicionales. En ellas el hombre es visto, sobre todo,

---

48. FLICK-ALSZEGHY, 293-370.

49. LENGSFELD, P., *Adam et le Christ*, Paris 1970; cf. RUIZ DE LA PEÑA, «La dialéctica...», 340-348.

50. WEGER, *op. cit.;* cf. RUIZ DE LA PEÑA, «La dialéctica...», 348-357.

51. MARTELET, 72; BUR (62) dice algo semejante: «el hecho de ser miembros de una comunidad humana solidariamente pecadora desde los orígenes».

52. GONZÁLEZ FAUS, 379.

53. Más definiciones, en KÖSTER, 151s., y GONZÁLEZ FAUS, 377.

54. En lo que sigue, retomo y amplío considerablemente mis anteriores reflexiones: «La dialéctica...»; «El pecado original hoy. Un existencial de salvación para un oscuro destino», en *ST* (mayo 1975), 380-390.

como una *naturaleza;* lo que lo constituye es lo inmutable del *esse-in,* una esencia cerrada sobre sí, autoconsistente, que se mantiene invariable a lo largo del tiempo, que atraviesa la historia sin ser afectada por ella y se transmite, tal cual, por generación. Todo lo demás, el *esse-ad,* la relación, la socialidad, no concierne intrínsecamente al individuo humano. Categorías como *encuentro* y *diálogo* permanecen inéditas; la tasa de influencia del otro sobre mí es nula; el *ser-con* es un fenómeno irrelevante, al concebirse *espacialmente,* como mera yuxtaposición. Lo que adviene al sujeto desde el exterior está marcado por el carácter de lo casual-accidental, sin que pueda devenir determinación interior de la naturaleza inmutable[55].

Estamos, en suma, ante una concepción estática y esencialista del hombre, emplazada además en el marco de una visión conservadora de la realidad. Dentro de ella, el único fundamento de la solidaridad interhumana había de ser de tipo físico-biológico (monogenismo); la única herencia transmisible sería el código genético y, eventualmente, lo sobreañadido a él (dones sobrenaturales y preternaturales) por decisión divina; el mecanismo de transmisión no podría consistir sino en la generación. Con estos presupuestos, no es de extrañar que la fórmula *peccatum naturae* haya gozado de una notable popularidad, como designación idónea del pecado original.

La interpretación de lo humano que hoy propone la teología difiere ostensiblemente de la concepción tradicional. No es cosa de repetir aquí lo ya dicho en otro lugar sobre la socialidad como momento constitutivo de la personalidad humana[56]; sin un desarrollo previo de esta categoría por parte de una antropología teológica fundamental, la apelación a la misma en el contexto de la doctrina del pecado original a duras penas se librará de la sospecha de oportunismo o de argumentación *ad hoc.* Dando, pues, por hecho su desarrollo temático en la reflexión sobre las estructuras básicas de la condición humana, nos bastará ahora recordar lo más pertinente a nuestro asunto.

El hombre es una realidad dinámica, que se va haciendo, como ser personal, en y por la relación, a través de la apertura

55. Cf. WEGER, 37-41.
56. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios,* 203-212.

al tú y la inserción en la sociedad. El *ser-con* (la socialidad) es uno de los factores configuradores de la persona. La historia de los demás va acuñando al propio yo; no es nunca historia enteramenta ajena. Cada ser humano está real e interiormente situado por el medio histórico en que nace. Aun antes de llegar al ejercicio de su ser personal, es ser social, es decir, posee su propia realidad como ineludiblemente determinada por la sociedad a que pertenece. Su libertad es igualmente *libertad situada* por condicionamientos previos a su ejercicio[57]. Junto a la herencia genética, todo hombre recibe desde su nacimiento una herencia cultural; su personalidad será, pues, el resultado de la interacción de dos principios generativos: el biológico y el cultural, el natural y el histórico. La gestación intrauterina da a luz un «mamífero prematuro» que habrá de ser «completado» con el período —por cierto, más dilatado— de la gestación extrauterina, cuya matriz es la sociedad[58]. Los conceptos de «generación» o «procreación» no son, pues, reducibles a la estricta dimensión biológica. Incluyen todos aquellos factores por los que la sociedad hace de un individuo humano un miembro suyo: educación, ejemplo, ostensión de valores y de formas de comportamiento, etc.

Hay, por tanto, entre los seres humanos una solidaridad de base que no deriva sólo, ni principalmente, del hecho de participar en una «naturaleza» común, ni depende en exclusiva del dato biológico de la descendencia física. Sino que procede de la comunión en una historia única, que constituye el supuesto de la libertad personal y determina interiormente al yo singular. El *yo,* en efecto, se logra en el encuentro y el diálogo con el *tú,* sobre el fondo del *nosotros* comunitario; la suya es una

57. *Ibid.,* 187-191.

58. *Ibid.,* 204; cf. MORIN, E., *El paradigma perdido; el paraíso olvidado,* Barcelona 1978², 197: «La herencia cultural no se limita a superponerse a la herencia genética, sino que se combina con ésta... Cada cultura... rechaza, inhibe, favorece o sobredetermina la actualización de tal o cual aptitud o rasgo psicoafectivo, proyecta presiones multiformes sobre el conjunto del funcionamiento cerebral..., interviene como coorganizadora y controladora del conjunto de la personalidad. La herencia cultural ofrece el modelo de una personalidad 'ideal' y favorece estadísticamente la aparición de rasgos en consonancia con ella».

libertad intercomunicativa, históricamente modelada, que se mueve en el campo magnético creado por las precedentes acciones libres.

Esta estructura histórico-social de la concreta realidad humana concierne también —no puede ser de otro modo— al orden sobrenatural. La gracia se dispensa *corporativamente,* en la mediación de la comunidad humana, *como y porque* esa comunidad es mediadora de la propia personalidad. *Nadie*, pues, *alcanza la salvación sin la personal asunción de la gracia en otros,* quienes, a su vez, la manifiestan y la transmiten. Yo no podría creer y ser agraciado si otros antes que yo no hubiesen creido y sido agraciados. La emergencia histórica de la gracia, tal y como acontece en la comunicación interpersonal, es elemento constitutivo de mi salvación.

De modo análogo, si es la des-gracia, y no la gracia, lo que toma cuerpo en la sociedad, ésta no será ya mediadora de salvación, sino de perdición. La repulsa de la oferta divina «se objetiva necesariamente en instituciones, usos históricos, reglas morales, cultos religiosos, vida social»[59], todo lo cual «comporta una herencia negativa, *socialmente* acumulada e *individualmente* recibida», en base a la cual la libertad de las personas singulares «oscilará espontáneamente hacia el polo negativo de la relación con Dios»[60].

El efecto acumulativo de las opciones culpables hipoteca las opciones futuras y favorece la adhesión voluntaria a la culpabilidad dominante. Quien se encuentra situado en ese medio social opaco a la gracia, quedará, en suma, negativamente afectado por una determinación *interior* a su yo y *anterior* a su opción.

Todas estas reflexiones nos suministran los materiales con los que parece posible rehacer de forma actualizada la noción y el significado del pecado original. Tal es el objetivo de las consideraciones siguientes.

a) El hombre nace como miembro de una sociedad que es, según el Nuevo Testamento, «reino del pecado», *sociedad sin*

---

59. WEGER, 139.
60. MARTELET, pp. VII, 70.

gracia; hemos convenido ya en la necesidad de apelar a la libertad creada (pecado originante) para dar razón de la existencia de tal sociedad. La pertenencia al reino del pecado es inherente al ser social de cada hombre y, por ende, determina interiormente su personalidad. El individuo humano mienbro de esa comunidad pecadora aparece ante Dios como privado de gracia.

b) Esta privación ¿puede ser considerada *pecaminosa*? Sí, por un doble motivo. Ante todo, porque se trata de una situación irregular, que no se ajusta al designio de Dios, sino que contradice su voluntad; el *no agraciado* es *des-graciado* o, con otras palabras, «la ausencia *indebida* de santidad precedente a la decisión moral (el no estar dotado del *Pneuma* santo de Dios) funda un estado o situación de no-santidad»[61] y, en este sentido, puede ser llamada *pecado*. Con tal apelativo se hace patente que quien está aquejado de este déficit, versa en una situación de separación de la vida de Dios, de no-salvación (de perdición, en suma)[62]. Debe advertirse empero que la privación de gracia que llamamos «pecado» responde comúnmente a un acto de la voluntad propia, acto que en nuestro caso no se da. Por ello, el término *pecado* sólo puede aplicarse aquí «bajo una concepción analógica» de dicho término[63].

Por otra parte, la índole pecaminosa del estado de que tratamos se va a poner en evidencia cuando llegue el momento

61. RAHNER, «Pecado original», en *SM* V, 332; *ibid.* 335 («La ausencia del Espíritu divinizante... es contraria a la voluntad divina... Por ello... tiene el carácter de pecado»). Rahner reitera la misma idea en WEGER, 189, y en *SzTh* IX, 268s.

No he entendido muy bien por qué DUBARLE (115) no cree necesario apelar a esta privación de gracia para fundar la índole pecaminosa de la pertenencia al reino del pecado. BUR (18, nota 2) observa al respecto que cualquier otra categoría sustitutoria de la ausencia de gracia termina mostrándose, en el fondo, como equivalente a ésta.

62. RAHNER (en WEGER, 187, nota 16) señala sagazmente que sólo en un orden sobrenatural, mas no en un orden de naturaleza pura, puede ser *pecado* la privación de gracia (puede haber pecado original). Pues en ese orden, estar privado de gracia es estar separado de Dios.

63. RAHNER, en *SM* V, 335; volveremos pronto sobre el carácter analógico de *pecado*.

de hacer una opción personal. Pues entonces, *si no interviene la gracia,* esta opción será un pecado personal, es decir, una apropiación responsable de la nativa privación de gracia. Dicho de otro modo: que esa condición nativa tenga carácter pecaminoso (en vez de ser una situación, por así decir, religiosamente neutra, ni buena ni mala) va a manifestarse nítidamente en el hecho de que, en tal situación, el hombre es incapaz, por sí solo, de hacer el bien; se trata, pues, del estado de auténtica alienación que Pablo ha descrito en Rm 7,14ss. como típico de la situación de pecado[64].

Así pues, lo que en un primer momento se ha descrito como *privación* se desvela en un segundo momento como algo más que una mera ausencia; implica un *germen* nocivo, una *virtualidad* negativa, en la que late el ingrediente dinámico de la propensión irresistible al pecado personal. Todo lo cual significa que la situación inicial de la relación hombre-Dios está alterada *para mal,* es una situación degradada ya en su mismo punto de partida[65]. Es, en suma, lo que Trento (canon 2) describe como «muerte del alma».

Por consiguiente, lo que denominamos pecado original emerge como pecado en el pecado personal; éste no es más que la ratificación voluntaria de aquél; es «el pecado original en acto»[66], el germen produciendo su fruto.

c) «Si no interviene la gracia», decíamos más arriba; la doctrina del pecado original cumple la función —contra los naturalismos de corte pelagiano— de hacer presente la necesidad para todo hombre del don gratuito de Cristo, y de su incapacidad absoluta para cobrar autónomamente la salvación. Pues bien, *la*

---

64 «El pecado original significa que el hombre no es simplemente un ser que 'a veces comete pecados' aquí o allá. . Antes de decirnos que el hombre peca, el pecado original nos dice que el hombre *es* pecador. Y si luego, ulteriormente, peca, se debe a eso» (GONZALEZ FAUS, 361)

65 FLICK-ALSZEGHY (323) expresan la misma idea con otros términos. el estado nativo de no-agraciamiento comprende un aspecto *óntico* (ausencia de la gracia) y un aspecto *personal* (incapacidad de optar por Dios)

66 LENGSFELD, 274 Ya Tomás de Aquino (*Summa Theol* I-II, q 82, a 2 ad 1) advertía que «in peccato originali virtualiter preexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio»

gracia va a intervenir. En una economía ordinaria (que no es, claro está, la única), su oferta tiene lugar en el bautismo, sacramento de la regeneración, nuevo nacimiento, que nos arranca de la sociedad-reino-del-pecado y nos inserta en la Iglesia, cuerpo de Cristo, sociedad-reino-de-la-gracia. Al ser incorporado a esa sociedad, el hombre se libera del influjo unilateral y exclusivo del mundo pecador y es introducido en el ámbito salvífico de la nueva y verdadera vida. De esta suerte, el bautismo quita realmente el pecado original (canon 5 de Trento), no porque sea ésta su finalidad primera y específica, sino porque incardina al ser humano en el cuerpo agraciado de Cristo, que es su Iglesia, y consiguientemente anula su incardinación al cuerpo privado de gracia en que había nacido. Lo que se había contraído por la pertenencia a una sociedad, es cancelado por la integración en otra sociedad[67].

d) De cuanto antecede se sigue obviamente que el pecado original es algo que atañe a la relación hombre-Dios. Es, pues, una realidad concerniente a la esfera de *lo personal*, no de *lo natural*. Junto a su función antipelagiana, antes aludida, nuestra doctrina cumple una función antignóstica; deslegitima todo ensayo de emplazar el mal por excelencia en el ámbito de la naturaleza. Expresiones como *peccatum naturae, pecado hereditario (Erbsünde)*, etc., confinan de nuevo al pecado original en ese ámbito; deben, pues, ser tenidas como inapropiadas.

Precisamente porque no pertenece al orden natural, sino al personal, el pecado —como la gracia— no es una «cosa» inmutable, que «se tiene» o «no se tiene». En cuanto expresión de relaciones interpersonales, es una magnitud dinámica, susceptible de graduación desde una realidad germinal hasta una plenitud que embarga la totalidad del sujeto en ella compro-

---

67 Hablamos de lo que ocurre en una «economía ordinaria» Cuando el acceso al bautismo no es posible, entran en juego las vías de suplencia previstas desde siempre por la teología (*Summa Theol* I-II, q 89, a 6), que incluyen una referencia —al menos implícita— al bautismo y a la Iglesia (*votum baptismi, votum Ecclesiae*), toda vez que el cuerpo de Cristo es la única e insoslayable mediación de la gracia (que no es sino la vida de Cristo resucitado dándosenos, como se verá en la 2.ª Parte de este libro), fuera de ese cuerpo no hay salvación.

metido; puede crecer, disminuir, desarrollarse, etc. Y aquí es donde aparece más claramente la índole *analógica,* antes sugerida, del pecado original respecto del pecado personal. El pecado original es análogo respecto del pecado actual, mas no porque sea un «pecado de la naturaleza» y no de la persona. No; lo es justamente por ser una realidad personal; *lo es en la medida en que el término* persona *es también análogo*. Resulta, en efecto, evidente a todas luces que tal término se predica legítimamente del hombre en cualquiera de las edades de su vida, *pero no en el mismo sentido:* el niño no es persona del mismo modo en que lo es el adulto.

Examinemos el caso límite del niño no bautizado. ¿Es pecador? Lo será en la medida en que es persona. Y es persona (ser responsable, dador de respuesta) en la medida en que va a llegar a serlo. Hay en él una personalidad virtual, potencial, *no actual*. Pero ciertamente nadie se atreverá a negar[68] que se trata de una personalidad *real*[69]. Pues bien, de forma paralela es menester afirmar: el pecado (o la gracia) en un niño no actualmente responsable posee una existencia real, pero como virtualidad o latencia, como germen a desarrollar[70]. Por eso se ha dicho más arriba que no es acertado considerar el pecado original abstrayéndolo del pecado personal. Todo ser humano comienza su existencia como *pecador en potencia,* porque —y en tanto en cuanto— es persona en potencia; de no intervenir la gracia, cuando sea persona en acto será también pecador en acto.

---

68 Al menos por el momento, esperemos que el vergonzoso chalaneo al que estamos asistiendo en España, acerca de los meses de embarazo en que sería lícito el aborto, respete la cifra tope del nueve

69 Así lo consideran todos los códigos civiles del mundo «Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre Tampoco consiste en ser sujeto de sus actos *La persona puede ser sujeto, pero porque ya es persona, y no al revés*» (ZUBIRI, X , *El hombre y Dios,* Madrid 1984, 49, el subrayado es mío)

70 Vid «La dialéctica . », 360s No alcanzo a entender la distinción con que opera Martelet (72) al hablar de pecado original en el niño. éste sería pecador *objetivamente,* no *subjetivamente* Me temo que el carácter analógico del pecado original es apurado aquí hasta el extremo de una analogía de mera atribución extrínseca Pero ¿no era precisamente éste el error de Pighio que el canon 3 de Trento ha recusado? Sobre las posiciones de Martelet, vid. RUIZ DE LA PEÑA, «Pecado original: la década », 14ss , 20ss.

Hasta que no se ratifique responsablemente la situación en que el hombre nace, dicha situación no estará consolidada, no podrá producir su efecto. El mero germen de pecado no conlleva aún su fruto, la muerte (eterna). El solo pecado original no puede conducir a la perdición escatológica. Así lo entendió también la teología medieval al idear la hipótesis del limbo, precisamente porque se percibía que el pecado original no es homologable sin más con el pecado actual en orden a su efecto, que es la no-salvación definitiva[71].

e) Lo que acaba de decirse viene a confirmar que el hombre es, simultánea e indisolublemente, ser social y ser personal. En cuanto ser social, es una libertad situada, determinada de antemano por su medio. En cuanto ser personal, es una libertad responsable y autónoma. En cuanto ser social, *hay en él un coeficiente de destino pro-puesto,* no elegido, previo a su opción personal[72]. En cuanto ser personal, puede y debe encararse libremente con su destino, para asumirlo o para rechazarlo y, en cualquier caso, para configurarlo a su medida.

La doctrina del pecado original recoge esta tensión *destino previo-responsabilidad personal,* que encontrábamos en la Carta a los Romanos y que no es sino el reflejo de la tensión *ser social-ser personal* que define y constituye al hombre, y a la que la antropología actual es sumamente sensible. La psicosociología ha puesto al descubierto, en efecto, que muchas de nuestras actitudes básicas son *interhumanas,* colectivas y personales a la vez; que nuestra acción supone y demanda a menudo una *co*-laboración; que nuestro psiquismo consciente arraiga en la profundidad del inconsciente relacional[73]; que nuestra responsabilidad, en suma, se juega no sólo en aquello que procede

71 Por el contrario, el bautismo confiere al niño la salvación definitiva, *sin requerir su confirmación responsable* La llamativa asimetría de ambas situaciones pone de relieve que, mientras el infierno sólo puede existir como fabricación humana, el cielo sólo existe como pura gracia divina Dios no puede condenar al hombre sin el hombre, la condenación es —siempre y sólo— autocondenación En cambio, y en el caso límite al que nos referimos, Dios puede salvar al hombre sin el hombre.

72. Cf. *Imagen de Dios. .,* 190s , con las notas 111 a 118.

73. GUILLUY, P , en *La culpabilité fondamentale,* 168ss

de la propia iniciativa personal, sino que está concernida además por la asunción *voluntaria*, no coaccionada, de iniciativas ajenas.

Repitámoslo una vez más; Dios no hizo al hombre ser social para poder imputarle el pecado; el hombre está implicado en el pecado porque es ser social. Negar el pecado original equivale a disolver la enigmática dialéctica destino-responsabilidad en favor de esta última; con ello se pasa por alto la preocupación que anima la perspectiva paulina: explicar el porqué de la culpabilidad de todos. Disuelta del lado de «Adán» la citada tensión, se disuelve también del lado de Cristo; queda en supenso la validez previa y universal de su influjo, que pasaría a depender *exclusivamente* de una opción individualista, incondicionadamente libre, no mediada corporativamente, estrictamente privada. Con lo cual, nos vemos transferidos a la versión judaizante de la justificación por las obras o a la teología pelagiana de la salvación por el libre albedrío.

f) El rechazo de la concepción judaico-pelagiana no debe hacernos olvidar cuán nocivo resulta el pesimismo fatalista de la concepción opuesta, patrocinada por los sistemas dualistas. Frente a ellos, la doctrina del pecado original sostiene —y ésta es, a fin de cuentas, y como se advirtió *supra* c), su última razón de ser— que junto a la situación previa y universal de pecado existe una oferta previa y universal de gracia. La historia única en la que todos participamos tiene como centro de gravitación a Cristo. Somos solidarios en Adán porque somos solidarios en Cristo, y no al revés; Dios ha creado a la entera humanidad como «una sola familia» (GS 24,1) de la que Cristo es «el primogénito (Col 1,15; GS 32, 4.5), en vista del cual se despliega, desde toda la eternidad, el designio divino (Ef 1,3-14).

El hecho de que fallara una primera mediación humana (la función «Adán») no significa que en algún momento de la historia no haya habido ninguna mediación. Pecado y gracia no son *dos* situaciones sucesivas; son más bien la expresión de *la* situación dialéctica de todo ser humano[74]. Los originalmente

---

74 RAHNER, en WEGER, 190; vid. ID., en *SM* V, 338, cf. SCHMIED, 150

pecadores en Adán somos a la vez los originalmente amados por Dios en Cristo[75]. En nuestra historia no se da tan sólo un existencial de perdición; se da también y sobre todo el existencial de salvación; así lo puntualiza la entera Escritura, desde Gn 3,15.

De ahí que no pueda hablarse del pecado de Adán a no ser en cuanto telón de fondo de la acción salvífica de Cristo. En último análisis —y ésta es la parte de razón que poseía el pelagianismo—, será nuestra libertad, suscitada y sostenida por la gracia, la que decida nuestra suerte, eligiendo entre dos existenciales: el del pecado en Adán; el de la salvación en Cristo[76].

4. A modo de recapitulación

Con la doctrina del pecado original, la fe cristiana trata de dar expresión a dos de sus convicciones fundamentales: a) la vigencia de un factor suprapersonal, que distorsiona la relación hombre-Dios; b) la presencia de una gracia que sobreabundará donde abundara el pecado, y cuyo primer efecto es el reconocimiento de éste, al que sigue la proclamación de su derrota.

a) El pecado posee un espesor y una potencia dinámica que sobrepasa al individuo pecador aisladamente considerado y a la mera suma de lo pecados personales[77]. Además de *los pecados,*

---

75 RAHNER, en *ET* III, 115, MARTELET, 124s , 156s , BUR, 35 («siendo todos universal y solidariamente pecadores en Adán, somos todos solidariamente salvos en Jesucristo, el nuevo Adán»)

76 RAHNER, *SV,* 338 « por la libre decisión personal se supera en una u otra dirección la situación dialéctica de la libertad el hombre se ratifica libremente, o como pecador originario por la culpa personal, o como redimido por la fe y el amor».

77 Cf BERNANOS, G , *Los grandes cementerios bajo la luna,* Madrid 1986, 67. «¿Quién se atrevería a negar que existe un universo del mal, organizado, más real que el que advierten nuestros sentidos, con sus paisajes siniestros, su pálido cielo, su sol frío y sus astros crueles? Un reino espiritual y carnal a la vez, de una densidad prodigiosa, de un peso casi infinito, que, si se le compara con los reinos de la tierra, éstos no tienen mayor significación que unos diseños o símbolos...» Vid *supra,* cap. 3, nota 168, un texto semejante de E Sábato

existe lo que Pablo llamaba la *hamartía,* el Pecado como poder y como reino. ¿Quién puede decir tranquilamente que no tiene nada que ver con él? Ciertamente no ha surgido de mi sola opción libre, pero sí ha contado con mi complicidad. Si no soy reo de él por acción, lo soy seguramente por omisión; lo tolero y lo fomento, si no actuándolo libremente, sí admitiéndolo voluntariamente, disfrutando de él de una u otra forma. «El estado de pecado original es voluntario como es voluntario el uso de la lengua materna, cuyo aprendizaje ha sido espontáneo, sin ser jamás el objeto de una opción libre. El niño ha consentido, por un consentimiento inevitable, pero no impuesto coactivamente, en el uso de esta lengua... En virtud de esta analogía..., se puede decir que los hombres son constituidos pecadores en cuanto que están entrañados en el comportamiento pecaminoso de su medio, al que prestan una adhesión voluntaria, sin ser siempre la obra de una decisión libre»[78].

Esta solidaridad interpersonal en el pecado implica una suerte de reciprocidad: soy sujeto pasivo y activo del mismo. Y como no puedo adjudicar ni a Dios ni a la naturaleza humana la puesta en marcha de su poder dinámico, tengo que pensar en el factor humano como elemento activador del proceso (pecado originante). A resultas de tal factor, se ha frustrado la función mediadora de gracia, prevista por Dios en primera instancia y exigida por mi socialidad constitutiva, y se ha abierto un brecha entre Dios y el hombre que éste, por sí solo, no puede soldar, sino sólo ensanchar (pecado originado).

b) En la introducción a la primera parte de este libro, se ha mencionado la estrategia de encubrimiento con que el hombre en Adán trata de ignorar su pecado. Percatarse de la hondura y gravedad de la situación de no-salvación es estar ya en camino hacia la conversión; sólo quien resuelve ser fiel es capaz de sondear las dimensiones de su infidelidad. Mientras se permanece sometido a su dominio, el pecado aparece como cualquier cosa menos como pecado; si se muestra con su verdadero rostro, es porque ha sido desenmascarado y, de esta forma, comienzan a vacilar sus cimientos. La revelación del pecado en el Nuevo

---

78. DUBARLE, 122.

Testamento es la secuela de la revelación de la gracia salvadora[79]. Es la universalidad de ésta lo que ha confirmado a la Iglesia en la convicción de la universalidad de aquél. Es, por tanto, el misterio pascual de Cristo lo que, según la fe cristiana, se sitúa en el centro de la historia, como clave interpretativa de su sentido: hemos sido creados para ser divinizados, y la divinización va a tener lugar por la vía de la encarnación.

Nada, ni siquiera el pecado de todos, puede hacer desistir a Dios de este designio eterno, que no es el expediente de emergencia al que se apela para poner remedio a una catástrofe, sino el objetivo último de la creación, querido y previsto desde siempre y para siempre, en favor de aquellos que han sido puestos en la existencia como «imágenes de Dios». La centralidad de Cristo sitúa el pecado en la perspectiva justa; él es el revés de la trama, la oscura urdimbre de una historia que Dios ha querido llena de gracia y que el hombre ha desgraciado.

Sin embargo, una vez sobrevenido, la gracia se demuestra más fuerte que él. Más fuerte: ella se confiere ahora en el contexto de un combate y como resultado de una victoria; *el mensaje del pecado original pertenece a la entraña del evangelio porque, a fin de cuentas, es el mensaje de la gracia victoriosa.* Las precisiones de Trento sobre la concupiscencia remanente en los bautizados (canon 5) levantan acta de este contexto: que ella reste «para la lucha», pero que ya no sea pecado, significa que se ha quebrantado su nefasto magnetismo, de suerte que «en los renacidos no hay nada que Dios odie». En ellos, pues, se recupera el destino originario del hombre, al ser constituidos en «herederos de Dios y coherederos de Cristo».

¿Qué decir, por último, acerca de la idoneidad del término *pecado* para designar la realidad que nos ha venido ocupando hasta ahora? Es obligado reconocer que su uso generalizado no ha sido beneficioso, ni en la teología ni en la catequesis, porque ha flexionado su significación hacia una comprensión del mismo que tiene como punto de referencia el pecado personal (lo que generalmente se conoce como *pecado*), pese a que se insista en el uso analógico del vocablo. Lo que ocurre es que, a estas

---

79. LADARIA, 243.

alturas, resulta prácticamente imposible lograr un cambio terminológico que sea mayoritariamente aceptado. De hecho, no faltan propuestas alternativas[80]; no faltan tampoco quienes estiman que hay que resignarse a continuar con el uso lingüístico establecido[81], aunque (eso sí) exorcizándolo en lo posible de su mala interpretación.

---

80. Por ejemplo, SCHOONENBERG («pecado del mundo»), FLICK-ALSZEGHY («pertenencia al reino del pecado»), o BUR (que se inclina por recuperar la terminología de los Padres griegos). Vid. más opiniones en KÖSTER, 160s.

81. BAUMGARTNER, 18s.; DUBARLE, 159-164; WEGER, 29; GONZÁLEZ FAUS, 378.

2.ª Parte

JUSTIFICACIÓN Y GRACIA

Dios ama al hombre: la teología cristiana de la justificación y la gracia no es sino una explanación de este aserto, que —según se verá más adelante— es el más obvio para el creyente, el más insensato y vacuo para el increyente, el más banal para el escéptico o el agnóstico. El amor de Dios está en el comienzo (Dios crea por amor), en el término (Dios plenifica a su criatura por amor) y en el entero trayecto entre el comienzo y el término de cada existencia humana (a la que Dios trata permanentemente con amorosa benevolencia).

El aserto tiene además una validez absoluta: sea cual fuere la actitud humana o la respuesta del hombre a Dios, seguirá siendo verdad que Dios lo ama, con un amor no veleitario, sino eficaz. Sean cuales fueren las visicitudes por las que atraviesa la relación hombre-Dios, éste será invariablemente amor a aquél. Y, así, la humanidad pecadora en Adán es la humanidad amada por Dios en Cristo; de este modo concluíamos nuestra reflexión sobre el pecado original.

Las dificultades con que se topa hoy la doctrina de la gracia son las dificultades que encuentra —hoy, ayer y siempre— la realidad del amor. La primera y fundamental estriba en que *el amor no se demuestra; sólo puede mostrarse, testificarse y creerse por fe*. Los enamorados no cesan de preguntarse: «¿me quieres?». Y no cesan de *testificar* («te quiero»; más aún, «te querré siempre») y de *mostrar* su amor. Esa es la única «prueba» que pueden aducir; no hay otra. Ahora bien, una cultura dominada todavía por lo que Ortega llamaba «la dictadura de los laboratorios», en la que se impone como forma suprema —cuando no única— de racionalidad la racionalidad *científica*, experimentará una alergia instintiva hacia el anuncio de una gracia

que es el puro amor de Dios dándosenos. Pues en él, a la indemostrabilidad del amor se suma la improbabilidad de Dios.

Todos somos conscientes de la drástica devaluación que hoy sufre la realidad del amor. El rasgo más saliente de su comprensión degradada estriba en que ha dejado de darse por sobreentendido que ella incluye la voluntad de definitividad, la fidelidad a ultranza. «Nuestro amor ha terminado»: ése es el *leitmotiv* del amor novelado, filmado, cantado y bailado en nuestros días. Y, sin embargo, es lícito preguntarse si un amor que ha terminado había comenzado de veras alguna vez; al menos la pregunta es pertinente para quien se tome en serio lo que la Biblia entiende por amor: «¿acaso olvida una mujer a su niño de pecho? Pues aunque llegase a olvidarlo, yo no te olvidaré... Porque los montes se correrán y las colinas se moverán, mas mi amor no se apartará de tu lado y mi alianza de paz no se moverá» (Is 49,15; 54,10).

De ese amor vamos a hablar en lo que sigue; del amor que implica una promesa de perennidad, que tiende a la definitividad, que es en suma irreparable. Pues tal es el amor de Dios, sobre el que se despliega la doctrina cristiana de la gracia. Porque existe ese amor divino, o mejor, porque *Dios es ese amor,* puede existir (y existe de hecho, a Dios gracias) un amor humano semejante. En el mundo hay egoísmo, pero también altruismo; hay desinterés cínico por la suerte ajena, pero hay también solidaridad abnegada; hay mucho odio, pero también mucho amor. Pues bien, todo ello es posible, según la fe cristiana, porque Dios es amor y porque alguien, llamado Jesucristo, nos lo ha hecho llegar, acuñando personalmente un nuevo paradigma de lo humano, poniendo en circulación un dinamismo nuevo para una vida nueva, transmitiendo una corriente de gracia donde sólo había des-gracia, creando fraternidad donde reinaba la enemistad, reunificando y congregando lo que estaba disperso y fragmentado. La doctrina que vamos a estudiar es, pues, la doctrina del amor divino *humanado* en Jesucristo y, a partir de él, comunicable y comunicado sin restricción a todos los miembros de la familia humana.

La concepción cristiana de la gracia tiene que habérselas todavía con otra dificultad añadida: el hombre de la civilización técnico-científica y de la competitiva cultura consumista es el

self made man; profesa ciegamente la ideología de la eficacia, apuesta por el poder en sus variadas formas, se jacta de debérselo todo a sí mismo, aspira a la autosuficiencia. Pero quien es insensible a la gratitud —y el autosuficiente lo es— no tiene el sentido de la gratuidad; la idea de una realización de lo humano sólo posible mediante el puro don habrá de sonarle a escándalo y locura.

Frente a esta altiva autocomplacencia se alza la consigna de Jesús a sus discípulos («gratis recibísteis, dad gratis»: Mt 10,8) y la interpelación paulina: «¿qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?» (1 Co 4,7). De lo único de lo que osa gloriarse el apóstol es de sus «flaquezas», que hacen resaltar la generosidad del don (2 Co 12,9).

No hay por qué extrañarse de que quienes contemplan la realidad con ojos no iluminados por la fe hagan valer serias *dificultades contra la existencia de ese don. Pues bien, la tarea* que nos aguarda en las páginas que siguen consiste en sondear en profundidad sus dimensiones y verificar sus ingredientes base, que —como acaba de señalarse— son el amor y la gratuidad de Dios. La elección de Israel por Yahvé y la predilección de Jesús por los «pequeños» muestran hasta qué punto la lógica de la *agape* divina invierte la lógica darwiniana de la selección de los más aptos, los más eficaces, los más fuertes, para preferir a los ineptos, los inermes y los débiles. Supuesto lo cual, son ya factibles un amor y una gratuidad análogos en las relaciones interhumanas.

Si bien se mira, el evangelio (la «buena noticia») no es, a fin de cuentas, sino la proclamación de ese amor gratuito y comunicativo, del que «ni la muerte ni la vida... ni criatura alguna podrá separarnos» (Rm 8,38s.).

A) Sección bíblico-histórica

5
Antecedentes bíblicos del concepto de gracia: el Antiguo Testamento

BIBLIOGRAFÍA: BONNETAIN, P., «Grâce», en *SDB* III, 727-926; GROSS, H., «La gracia en el Antiguo Testamento», en *MystSal* IV/2, 579-589; JACOB, E., *Teología del Antiguo Testamento,* Madrid 1969; KUTSCH, E., «berit», en *DTMAT* I, 491-509; PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie,* Freiburg-Basel-Wien 1983, 76-81; RONDET, H., *La gracia de Cristo,* Barcelona 1966, 23-29; SEEBASS, H., «bahar», en *DTAT* I, 599-614; WEINFELD, M., «berit», en *DTAT* I, 794-822; WILDBERGER, H., «bhr», en *DTMAT* I, 406-439.

El estudio de la doctrina del pecado original nos ha confrontado con un hombre y una historia emplazados en la dinámica del alejamiento de Dios, que cristaliza en una situación de perdición sin salida *humana* posible. Pese a lo cual, la Biblia asevera categóricamente que la historia será historia de salvación, no de perdición. ¿De dónde procede tal certeza? ¿Por qué los hagiógrafos se resisten a ver en el hombre una causa perdida? ¿En qué se fundan para sostener, a despecho de las evidencias empíricas, que donde abundó el pecado sobreabundará la gracia? (Rm 5,20). ¿En base a qué supuestos puede sustentarse esa convicción?

El Antiguo Testamento no responde explícitamente con la idea de *gracia;* el término le es desconocido[1]. Sin embargo, lo que con él se significará posteriormente —en Pablo y en el lenguaje teológico— no es ignorado por la revelación veterotestamentaria; su conocimiento del mismo se pone de manifiesto al explorar dos realidades sobre las que el Antiguo Testamento se extiende continuamente: la identidad de Dios como un Dios *salvador;* la posibilidad de conversión del hombre. Del análisis de ambas realidades se pueden deducir los antecedentes bíblicos del concepto de gracia.

1. El Dios de Israel es un Dios salvador

La teología bíblica de la creación nos ha notificado ya que Dios crea para la salvación; la creación se realiza teniendo como horizonte la alianza[2]. Este propósito divino es absoluto; no depende de las contingencias históricas. La alianza, por su parte, presupone la elección. Cierto que el pueblo elegido —y, dentro de él, sus representantes— es un pueblo pecador, como hemos constatado en la primera parte de este libro. Pero la pecaminosidad humana no desalienta a Dios; al contrario, lo ratifica en su decisión. La iniciativa salvífica divina será, pues, gratuita; se ejercerá desde la nada, como se había ejercido su iniciativa creadora. Así lo manifiesta el examen de las dos nociones clave de *elección* y *alianza,* tal y como aparecen en los escritos del Antiguo Testamento.

1.1. La elección

Es «la acción inicial por la cual Yahvé entra en relación con su pueblo y la realidad permanente que asegura la estabilidad de aquella relación»[3]. El término que designa la acción electiva

---

1. PESCH, 76s.; BONNETAIN, 727; GROSS, 579.
2. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Teología de la creación,* Santander 1987², 21-62.
3. JACOB, 191; cf. VRIEZEN, T. C., *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament,* Zürich 1953; GUILLÉN TORRALBA, J , *La fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento,* Valencia 1983.

es el verbo *bahar*, en cuyo uso destaca su empleo teológico, con Yahvé como sujeto[4], y en el que sobresalen las tres notas siguientes:

a) La libérrima *gratuidad* de la elección. «... Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé tu Dios; él te ha elegido a tí... No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvé de vosotros y os ha elegido..., sino *por el amor* que os tiene» (Dt 7, 6-8; cf. 9,4-6; 10,14-15). La elección es, pues, un acto absolutamente gracioso; evidencia el misterio del amor gratuito, descrito con acentos conmovedores en Ez 16 —si bien en este texto no aparece el verbo *bahar*—, donde la simbología de la unión conyugal entre Dios y su pueblo sirve para subrayar que la alianza (como el matrimonio) viene precedida por la elección.

La divina subjetividad de la elección se refuerza si se atiende al hecho de que *bahar* puede significar también «desear» (2 S 19,39), «preferir» (Gn 6,2; Jb 7,15), «inclinarse por» (Jb 36,21). Al ser gratuita, la acción divina de elegir no se apoya en cualidades previas a ella. Israel ha incurrido frecuentemente en un grave error al respecto; del hecho de haber sido preferido ha pretendido deducir que era preferible, incurriendo así en el pecado de orgullo que los profetas fustigarán con dureza. El texto antes citado de Ez 16 describe con impresionante eficacia la nefasta secuencia que conduce a Israel de la elección al orgullo y del orgullo a la apostasía.

b) La *funcionalidad* de la elección. Cuando Dios elige, elige para algo. «En el Antiguo Testamento, la elección... incluye siempre una tarea para el hombre, y sólo a partir de esa tarea puede el hombre conocer la elección de Dios»[5]. Los oficios a los que se destina a los elegidos son variados: el sacerdocio (Yahvé elige sacerdotes a los hijos de Leví: Dt 21,5; 1 S 2,28), la realeza (elección de Saúl: 1 S 10,24; elección de David: 1 S 16,1-12), el ministerio profético (elección del Siervo: Is 49,1-7; elección de Jeremías: Jr 1,5-10). Esta diversidad de oficios tiene un común denominador; todos ellos se ordenan al servicio del pueblo; él es el destinatario primero de la elección divina, y no este o aquel individuo singular. Mientras que en otras

4. WILDBERGER, 410.
5. VRIEZEN, 109.

religiones de la zona la acción electiva termina preferentemente en el rey, el texto de Dt 7,6ss.[6] señala a Israel como objetivo prioritario de la misma; el concepto de elección experimenta así un proceso de democratización análogo al verificado en torno al concepto de «imagen de Dios»[7]. Cuando se habla de la elección de tal o cual personaje concreto (Abraham, Jacob, Moisés, David, el Siervo de Dt Is, etc.) es para apoyar en él el propósito divino de ratificar la elección del pueblo. Así se pone de relieve en Sal 106: «los elegidos» son «el pueblo» (v.5), pero éste ha prevaricado (vv.7.13.21), hasta el punto de que Yahvé los habría exterminado «si no es porque Moisés, *su elegido,* se mantuvo en la brecha... para apartar su furor» (v.23)[8]; de modo semejante, Is 53,11 asigna al Siervo la función de «justificar a los muchos» (=a todos-al pueblo).

¿Y para qué ha sido elegido Israel? Para una alianza que abarca en último término a la humanidad entera. El pueblo va a ser la instancia mediadora de un designio universalista que se enuncia ya en el comienzo de la gesta salvífica divina: por Abraham «se bendecirán todos los linajes de la tierra» (Gn 12,3); según Is 49,6, el Siervo es elegido no sólo para Israel, sino para ser «luz de las gentes» y para que la salvación de Yahvé «alcance hasta los confines de la tierra»; en Za 2,15 se advierte que, merced a la inhabitación de Yahvé en la hija de Sión, «muchas naciones se unirán a Yahvé».

Merece notarse que en varios de los textos que reflejan la funcionalidad de la elección está también muy presente la nota de la gratuidad antes reseñada. Abraham es un hombre desarraigado, sin tierra y sin futuro, pues su matrimonio es estéril (Gn 12,1; 15,2-3); Saúl es «el elegido de Yahvé» pese a haber sido designado por un sorteo que lo pone en evidencia cuando se hallaba «escondido entre la impedimenta» (1 S 10,20-24); en David no piensa nadie cuando se busca un sucesor de Saúl, ni su padre ni el propio

---

6. Que es «el *locus classicus* de la elección» (WILDBERGER, 420).

7. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* Santander 1988, 43.

8. «Por muy importante que fuera su papel, Moisés no es sino un intermediario, porque es el pueblo, en su conjunto, el beneficiario de la elección» (JACOB, 196).

Samuel, pero sí Yahvé, cuya mirada «no es como la mirada del hombre» (1 S 16,1-13); Jeremías es «un muchacho» que «no sabe expresarse», lo que no es óbice para que sea constituido «profeta de las naciones» (Jr 1,5-10). Este ostensible desajuste entre las cualidades del elegido y la tarea implicada en la elección tiende a destacar el protagonismo absoluto de Yahvé en la ejecución de su designio y el carácter netamente gratuito de la salvación.

La incondicionada soberanía salvífica divina exige del elegido una disponibilidad igualmente incondicionada en el cumplimiento de su función. O lo que es lo mismo: el «elegido» es el «siervo». La díada *bahir-ebed* es frecuente sobre todo en DtIs (Is 41,8s,; 42,1; 43,10; 45,4)[9], pero aparece también en otros lugares: Moisés es «el elegido» (Sal 106,23) y «el siervo» (Sal 105,26), como lo es también David («mi siervo, a quien elegí»: 1 R 11,34). La elección comporta, pues, la obediencia sumisa y el compromiso fiel ante el encargo recibido.

Pero en cualquier caso —repitámoslo de nuevo— no son las prestaciones del siervo lo que motiva la elección; ésta es independiente de aquéllas, procede de una iniciativa totalmente desinteresada. En realidad, y como observa Jacob[10], cuando el insraelita piadoso recuerda ante Yahvé su condición de *siervo* suyo es para hacer valer su condición de *elegido*, y poder así acogerse a su misericordia: Sal 79,2; 89,51; 90,13.

c) La *inalterabilidad* de la elección. Esta no es sin más *una* acción puntual, realizada una vez por todas en el lejano pasado; es más bien un designio permanentemente actualizado en la pluralidad de elecciones con que Yahvé jalona la historia de su pueblo. Son sobre todo los profetas del exilio los que subrayan más enfáticamente la firmeza inamovible del propósito divino. Y así, ante una comunidad en crisis, que duda razonablemente de su propio futuro como pueblo, el DtIs confirma la vigencia de la elección (aparentemente puesta en entredicho por la catástrofe nacional del destierro), y lo hace deliberadamente en los oráculos de salvación: Israel es un «gusano», pero ese «gusano de Jacob» es a la vez «el siervo elegido», nunca

9. WILDBERGER, 426s.
10. *Op. cit.*, 194.

rechazado, siempre «asido por la diestra» (Is 41,8-14); el propio Yahvé equipara la estabilidad del orden de la elección a la del orden de la creación (Jr 33,23-26). Ahora bien, si la elección se mantiene no es porque Israel lo haya merecido —en realidad ha sido infiel y se ha prostituido: Ez 16—, sino porque Yahvé lo quiere así; de nuevo emerge aquí la nota de la gratuidad absoluta del designio amoroso divino.

Además del uso con Yahvé como sujeto, el verbo *bahar* puede tener por sujeto al hombre. En efecto, no es Yahvé el único que elige. Cierto que es él quien toma la iniciativa. Pero el hombre puede (y debe) corresponder, eligiendo a su vez también él a Yahvé o, alternativamente, a otro(s) dios(es) o valores: «si no os parece bien servir a Yahvé, elegid hoy a quién habéis de servir, o a los dioses a los que servían vuestros padres más allá del Río, o a los dioses de los amorreos, en cuyo país habitáis ahora. Yo y mi familia serviremos a Yahvé» (Jos 24,15; cf. Jc 10,11-16); «mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia... Elige la vida para que vivas, tú y tu descendencia» (Dt 30,15-20); «me llamarán y no responderé... porque no eligieron el temor de Yahvé» (Pr 1,28-29).

La posibilidad de una opción alternativa, derivada de la libertad inherente al ser humano, no debe con todo hacer suponer que hay paridad entre la buena elección (Yahvé) y la mala (idolatría). Esta, más que una elección pura y simple, es una perversión de la facultad electiva: «yo os destino a la espada... porque os llamé y no respondísteis..., elegísteis lo que no me gusta» (Is 65,12; cf. 66,3: «ellos mismos eligieron sus propios caminos y en sus monstruos abominables halló su alma complacencia»). Así pues, Yahvé no sería una más de las varias opciones que se ofrecen indiferentemente al recto juicio del hombre; es la única elección atinada, puesto que es la sola acorde con el orden objetivo, esto es, con el hecho de que *Yahvé ya ha elegido antes*. En realidad lo que hace la opción humana en favor de Yahvé es, más que elegir en abstracto entre varias posibilidades homólogas, *reconocer que se ha sido elegido*, ratificando así libremente la elección divina[11].

---

11. WILDBERGER, 438.

En resumen: el hecho de la elección ha marcado decisivamente el talante religioso de Israel, que la percibe como iniciativa gratuita y permanentemente válida de Dios, a la vez que como interpelación ante la que el pueblo en su conjunto —y sus miembros individualmente— debe responder eligiendo también él (=asumiendo su condición de elegido). Conviene advertir que el concepto bíblico de elección no comporta, como en nuestra cultura, una exclusión de lo no elegido; se ha notado más arriba que Israel es elegido en función de un designio universal de salvación; en tal sentido, él es «el primogénito de Yahvé» (Ex 4,22). Pero lo que sí surge de la elección de Israel por Yahvé, una vez ratificada con la elección de Yahvé por Israel, es la mutua pertenencia de ambas partes. El enunciado recíproco «yo seré vuestro Dios, vosotros seréis mi pueblo» (Ex 6,7; Lv 26, 12; Dt 29,12), que se remonta a las alianzas presinaíticas, expresa el efecto inmediato de la doble elección: Israel pasa a ser propiedad de Yahvé; Yahvé pasa a ser propiedad del pueblo, «el lote de su heredad» (Sal 16,5). Todo lo cual nos remite al segundo de los conceptos clave señalados más arriba: el concepto de alianza.

1.2. La alianza

La elección de Israel por parte de Dios es un designio atemporal, eterno como el propio Dios. Su concreción histórica va a desembocar en la alianza: que Dios haya elegido (=preferido) a Israel se muestra en el hecho de que se establece con él dicha alianza, como marco en el que se desplegarán las virtualidades de la elección.

Sobre la etimología del hebreo *berit* no hay acuerdo entre los estudiosos. Podría proceder del acádico *biritu* (cadena, lazo, acuerdo vinculante)[12], o bien de la raíz *brh* (ver, contemplar, de donde se seguiría la idea de «determinación a la acción», «obligación»)[13]. En todo caso, los precedentes profanos del uso

12. Así opina WEINFELD, 797.
13. Por esta derivación se inclina KUTSCH, 192. JACOB (199) apunta una tercera posibilidad, la que relaciona *berit* con *barah* (comer), dado que la ratificación del pacto se acompaña comúnmente de un banquete protocolario.

de *berit* en el marco del antiguo Oriente están bien documentados; los materiales disponibles permiten individuar las tres formas que reviste su empleo: a) audeterminación por la que el sujeto de la *berit* asume voluntariamente un compromiso (en 1 S 18,3 se dice de Jonatán que «hizo alianza con David, *pues le amaba como a sí mismo*»); b) intimación, por parte del sujeto activo de la *berit*, de ciertas obligaciones al destinatario de la misma (imponer a alguien un juramento de fidelidad es hacer una *berit* con él: 2 R 11,4s.; Ez 17,13s.); c) compromiso recíproco, acuerdo bilateral como resultado de un mutuo consenso (1 R 5,26: pacto de alianza entre Jiram y Salomón; cf. 1 R 15,19). Así pues, el término *berit* oscila en su uso profano entre dos campos semánticos: obligación (segunda forma), amor-amistad (formas primera y tercera).

La teología veterotestamentaria va a hacer uso del término en las tres variantes mencionadas:

a) Los ejemplos de la primera forma —*berit* como autocompromiso— aparecen en las alianzas patriarcales presinaíticas. En la alianza con Noé (Gn 9,8-17) Dios se impone la obligación de «no aniquilar nunca más toda carne por las aguas del diluvio». Por el pacto con Abraham Dios se compromete a darle tierra y descendencia (Gn 15,4-5.7.18; 17,2.4.7-8). La alianza de Yahvé con David es del mismo género; se trata de un «juramento» divino, una promesa de «amor por siempre» (Sal 89, 4.29) que consolida la firmeza de la casa real (2 S 23,5). En esta forma, *berit* equivale prácticamente al concepto de promesa —término inexistente en hebreo— y se mueve, por tanto, en el campo semántico amistad-amor, como generador del autocompromiso divino.

b) El ejemplo arquetípico de la segunda forma —imposición de una obligación— es la *berit* por antonomasia, la alianza del Sinaí (Ex 19ss.). El término *berit* se refiere aquí no tanto al acto divino intimador de la obligación cuanto al contenido de esa obligación, esto es, al decálogo (Ex 24,3-8). Otro ejemplo del mismo tipo de *berit* es el precepto de la circuncisión, «alianza que habéis de guardar entre yo y vosotros» (Gn 17,10; de notar el distinto significado de *berit* en este verso, en el que equivale a *mandato,* y en los vv. 2.4.7-8, donde se identifica con la promesa).

¿En qué se fundamenta teológicamente esta segunda forma de alianza? En el hecho de que Dios, liberando a su pueblo de la esclavitud de Egipto, se lo ha apropiado («vosotros seréis mi pueblo»); Yahvé es el señor, o el rey, de Israel («¡Yahvé reina por siempre jamás!»: Ex 15,18); tal señorío regio legitima la imposición de la *berit*.

El mismo carácter impositivo aparece en textos como Jc 2,20; Dt 4,13; Is 24,5; Sal 50,16; 103,18; etc. La frecuencia del uso permite presumir que su significado era comprendido por el pueblo con toda naturalidad, como algo sobreentendido. A este propósito debe tenerse presente que en Israel la idea de realeza no discurre desde el rey temporal al dios, sino al revés[14]; la atribución a Yahvé de la condición regia es muy anterior a la institución de la monarquía y tiene que ver con la fe en la creación y el consiguiente reconocimiento del señorío ilimitado del creador (Sal 136, 145, 148, 149). Más aún, durante mucho tiempo Israel rechazó el régimen monárquico, porque le parecía un atentado a la soberanía divina (Jc 8,22s.; 1 S 8,5-9; 10, 17-19; 12,17-19).

Por otra parte, la imposición de la *berit* está generosamente contrapesada por el hecho de que *Dios se ha obligado antes*, según manifiesta la primera forma de *berit*. Así pues, cuando el pueblo acepta la alianza sinaítica —que implicaba una serie no desdeñable de obligaciones—, tiene muy presente a Yahvé no como el amo despótico sino como el Señor de la promesa a los patriarcas y el Dios liberador de la opresión egipcia. En este sentido, entre el uso profano y el uso teológico de la forma b) de *berit* hay una concordancia puramente formal, pero no un paralelismo real estricto; en el uso profano el rey o el señor intiman unilateralmente la obligación (la *berit*) sólo en base a una relación de poder, sin contraprestaciones y sin que antes se hayan «ganado» con algún pacto gratuito la voluntad de los obligados.

Formalmente, pues, esta forma de *berit* se mueve en el campo semántico de la imposición onerosa. Pero tal campo está permeado en el uso teológico por el otro, el que remite al amor

---

14. WEINFELD, 819.

o amistad como precedente que funda y justifica la obligación. Así se explica, en fin, que la ley mosaica haya sido percibida siempre por el israelita piadoso no sólo —ni principalmente— como un código jurídico-social (así ocurre en el uso profano de *berit* en su segunda forma), sino como el horizonte ético-religioso de la relación Dios-hombre, fuente de paz, vida, gozo y consuelo para el justo; el entero Sal 119 es elocuente al respecto.

c) Teniendo presente cuanto acaba de señalarse, resulta comprensible el uso teológico de la tercera forma de *berit* —compromiso mutuo—. En principio esta forma no parecería teológicamente viable; entre Dios y el hombre hay un desnivel absoluto, una presunción previa de desigualdad imposibilitadora de un pacto bilateral. Seguramente por esto, en los pueblos del antiguo Oriente no se rastrean precedentes de una alianza de este tipo, que ligue a la divinidad con los humanos[15]. Si, con todo, se realiza de hecho un tal pacto entre Yahvé e Israel, ello es posible porque *Yahvé es un Dios condescendiente e Israel es un grupo humano promocionado,* elevado muy por encima de su condición propia por la elección con que Dios lo ha gratificado. En suma, pues, el uso teológico de la forma c) es la desembocadura previsible del uso teológico de la forma a), más aún, ilumina la peculiaridad (antes advertida) del uso teológico de la forma b) frente al uso profano de la misma. A la luz de esa tercera forma se comprende que la segunda tenga como finalidad no el que Dios consiga algo para sí, sino el que el pueblo pueda estar a la altura de Dios, de suerte que resulte factible finalmente una *berit* recíproca.

Debe notarse, no obstante, que aun en la forma c) Dios mantiene la iniciativa y es la sola parte facultada para señalar las obligaciones mutuas. En ningún caso aparece el pueblo dictando a Dios una contrapartida. Así pues, el desnivel Dios-hombre no desaparece del todo. O dicho de otro modo: la forma c) se acerca, pero sin identificarse, a la forma de contrato simétricamente bilateral; queda un último reducto de asimetría que es ineliminable[16].

---

15. CAZELLES, H., «Alianza», en *SM* I, 91.
16. KUTSCH, 506.

Esta forma c) es característica de la literatura profética. Los profetas preexílicos sólo muy raramente emplean el término *berit*[17]; sin embargo, será uno de ellos, Oseas, quien le dé su acuñación más entrañable y conmovedora, al entender la alianza como vínculo matrimonial, es decir, como compromiso mutuo de autoentrega libre y amorosa, compromiso tan firme que la infidelidad de la esposa no lo quebrará; el amor perseverante del esposo logrará finalmente la recuperación de la infiel y conducirá a una *berit* permanente, a salvo ya de toda liviandad (Os 2,4-7.18-22). Es justamente el carácter esponsalicio de la relación Yahvé-Israel lo que hace doblemente dolorosa para aquél la ruptura provocada por éste; tal ruptura, más que la mera transgresión legal de un precepto jurídico, es «infidelidad» (Os 6,7: «violar la alianza» es «ser infiel»), traición a una íntima relación interpersonal[18].

En la misma simbología nupcial de la *berit* incidirá también un profeta del exilio, Ezequiel. El capítulo 16, citado antes a propósito de la elección, reitera la imagen del matrimonio Yahvé-Israel, empleando ya expresamente el término *berit* que se echa en falta en Os 2: «me comprometí con juramento, hice alianza contigo... y tú fuiste mía» (v.8). Por eso es tanto más hiriente la ruptura, calificada de «prostitución» (vv.15ss.). Sin embargo, y dado que la *berit* en cuestión ha nacido del amor, la traición no la cancelará (vv.60-62); la fidelidad del esposo convertirá a la parte infiel, ganándola para una finalidad pareja a la divina.

Este restablecimiento de la *berit* es descrito en Jr 31,31ss. con el giro «alianza nueva», que conlleva un cambio en el corazón; de ser una ley escrita en un objeto (las tablas) exterior al hombre, la *berit* pasa a ser un principio motriz incrustado en su interior, «escrito en su corazón». Lo que resulta de esta alianza nueva es «un corazón nuevo», no de piedra, sino de carne, animado por el espíritu de Yahvé y habilitado para cum-

---

17. WEINFELD, 821.

18. Aunque Os 2 —que desarrolla el simbolismo matrimonial de la unión entre Dios y su pueblo— no emplea el término *berit*, dicho término sí aparece en 6,7 y 8,1, por lo que no resulta improcedente proyectarlo sobre el cap. 2.

plir los preceptos (Ez 36,24-27; la misma idea de una renovación de la alianza consistente en la transmisión del espíritu divino se formula en Is 59,21).

Se ha observado más arriba que la forma c) de *berit* estaba presagiada —o implícitamente contenida— en la forma a). El nexo entre ambas se explicita en Ez 37,26-27, donde la *berit* del v.26 —forma a)— es descifrada en el v.27b con la fórmula de la pertenencia mutua («yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo») ya reseñada cuando examinábamos el concepto de elección, y que encontrará su expresión quintaesenciada en la simbología nupcial de Os 2 y Ez 16: Yahvé e Israel se pertenecen y entregan como el esposo y la esposa (cf. *a sensu contrario* Os 2,4: «ella ya no es mi mujer, y yo no soy su marido»).

Añádase todavía que incluso en la forma b) resuena (si bien muy discretamente) la nota de una relación interpersonal entrañable; cuando se apela, como razón última para que el pueblo observe escrupulosamente la ley impuesta, al hecho de que Yahvé es «un Dios *celoso*» (Ex 20,5; Dt 4,24; 5,9) se está apuntando a la índole esponsal de la *berit*, toda vez que el adjetivo *qanna* se usa en el lenguaje común para expresar los celos del marido por su mujer (Nm 5,14)[19].

En suma: el uso teológico de *berit* reviste una importancia de primerísimo orden en la configuración de la religiosidad israelita. El hecho es una novedad; «la idea de una alianza entre una divinidad y un pueblo no está documentada en otras religiones y culturas...; parece ser peculiar de la religión israelita»[20]. Las tres modalidades en que aparece tal uso teológico son formalmente diversas y, con todo, sustancialmente convergentes; en todos los casos la iniciativa compete a Yahvé —él es las más de las veces el sujeto activo de la *berit*[21]— y la finalidad última

---

19. WEINFELD, 822. Por lo demás, sólo el Dios de Israel es «celoso»; los dioses de los demás pueblos no reciben nunca en las respectivas literaturas este epíteto. «En el antiguo Oriente se habla, a lo sumo, de la envidia de los dioses entre sí, pero nunca del celo de un dios respecto de sus adoradores» (SAUER, G., «qina», en *DTMAT* II, 817).

20. WEINFELD, 821s.

21. KUTSCH, 501: «sujeto de la *berit* es, por lo general, Yahvé; es 'su' *berit;* él es quien establece la *berit*».

es el restablecimiento de un vínculo que trasciende lo jurídico para emplazarse en la esfera de la relación interpersonal, amical, nupcial. Tal vínculo puede ser roto por la parte humana, pero nunca por la divina; la fidelidad de Yahvé acaba sobreponiéndose a la infidelidad del pueblo.

La idea de alianza, pues, ha sido la clave hermenéutica con la que Israel descifró la identidad de Dios: quién y cómo sea Yahvé es algo que su pueblo ha percibido a partir de la experiencia y el concepto de alianza. A su luz, además, se revelan los atributos más destacados del ser divino y los efectos resultantes de esos atributos.

1.3. Los atributos divinos

El Antiguo Testamento confiere a Yahvé una larga lista de nombres y atributos[22]. A nuestro propósito interesan sobre todo los tres más estrechamente relacionados con lo anteriormente expuesto: el Dios de Israel es *liberador, santo, justo.*

a) *Liberador*[23]. Si el modelo arquetípico del uso religioso de *berit* es la alianza sinaítica, y si el antecedente inmediato de ésta es la liberación de Egipto, era de esperar que el Dios sujeto de tal *berit* fuese percibido ante todo como el *goel* o liberador de su pueblo.

Al igual que *berit,* el término *goel* procede del vocabulario jurídico. El uso profano sirve para designar al pariente más cercano de una persona, preferiblemente consanguíneo, al que atañe la obligación de defender a esa persona y tutelar sus derechos: «si se empobrece tu hermano y vende algo de su propiedad, su *goel* más cercano vendrá y *rescatará* lo vendido por su hermano» (Lv 25,25; cf. 25,48s.).

---

22. Cf. los artículos «el» en *DTAT* I, 256-275 y en *DTMAT* I, 227-237.

23. RINGGREN, H., «gaal», en *DTAT* I, 901-907; STAMM, J. J., «gaal», en *DTMAT* I, 549-564; RAD, G. VON, *Théologie de l'Ancien Testament* I, Genève 1963, 156ss.; VAUX, R. DE, *Instituciones del Antiguo Testamento,* Barcelona 1964, 52s.

Rescatando a su pueblo de Egipto, Yahvé se ha revelado como su *goel*. «Yo soy Yahvé; yo os liberaré (verbo *gaal*) de los duros trabajos de los egipcios» (Ex 6,6); Israel va a ser, pues, «el pueblo liberado» (Ex 15,13; cf. Sal 74,2; 77,16; 106,10). Habrá que esperar, sin embargo, al DtIs para encontrar la atribución *expresa* de la condición de *goel* de su pueblo a Yahvé: «no temas, gusano de Jacob...; tu *goel* es el Santo de Israel» (Is 41,14). Ello ocurre, pues, en el contexto de la crisis de confianza desencadenada por el destierro; para atajarla, los profetas apelan a la memoria de la experiencia nuclear de Israel, el rescate de la esclavitud en Egipto. Lo mismo que entonces Yahvé se manifestó como *goel*, también ahora redimirá al pueblo: «proclamad hasta el extremo de la tierra y decid: Yahvé ha rescatado a su siervo Jacob» (Is 48,20); «de balde fuisteis vendidos y sin plata seréis rescatados... Ha consolado Yahvé a su pueblo, ha rescatado a Jerusalén» (Is 52,3.9); «ha rescatado Yahvé a Jacob y lo ha redimido de la mano de otro más fuerte» (Jr 31,11); «llegarás hasta Babel y allí serás liberada, allí te rescatará Yahvé de la mano de tus enemigos» (Mi 4,10).

La generalización de su uso termina haciendo del participio *goel* un sustantivo, que funciona prácticamente como sinónimo de Yahvé; se utiliza sin referencia directa a una concreta acción liberadora (Sal 19,15; 78,35; Is 44,6; 47,4; 48,17; etc.), o para significar que Yahvé defiende al débil y al desvalido: «no desplaces el lindero antiguo, no entres en el campo de los huérfanos, porque su *goel* es poderoso y defenderá su pleito contra ti» (Pr 23,11).

Este uso general de *goel* se justifica desde el supuesto de la condición creadora y regia de Yahvé; en cuanto autor y señor de *todo* y de *todos*, al actuar como *goel* Yahvé no rescata un bien extraño, no cobra algo ajeno; *reivindica siempre algo que le pertenece;* recobra una posesión originaria, repristinando un antiguo vínculo de dominio[24]. En este sentido, el uso genera-

---

24. Para expresar esta idea, el verbo adecuado es, en efecto, *gaal*, acuñado en el ámbito del derecho familiar, «y no el neutro *pdh*» (STAMM, 561), usado sobre todo en el contexto de las transacciones mercantiles y sin que incluya la idea de recuperación del bien propio.

lizado de *goel* estaría conectado a la idea primordial de *elección:* Yahvé es el *goel* de Israel porque tanto el pueblo como sus individuos han sido elegidos desde su mismo origen por Yahvé como posesión suya.

Por último, el texto de Is 63,16 nos sirve para poner de relieve las virtualidades del uso teológico de *goel:* «tú, Yahvé, eres *nuestro padre;* tu nombre es 'el que nos rescata'». Para explicar el paralelismo aquí establecido entre *ab* (padre) y *goel,* recuérdese que en el uso profano *goel* supone una relación de parentesco —y, a ser posible, de consanguinidad—, hasta el punto de que con el tiempo se debilitó el sentido técnico originario y el término se empleó simplemente como sinónimo de «pariente» (Nm 5,8; 1 R 16,11)[25]. Por otra parte, cuando Dios rescata, el objetivo de su acción liberadora no es sólo la abrogación de una condición negativa (la esclavitud); la liberación implica el designio positivo de posibilitar la vida en plenitud. Con otras palabras; cuando Yahvé es el *goel,* su acción es *dadora de vida:* «aboga por mi causa, *rescátame; dame vida* según tu promesa» (Sal 119,154); «tú has defendido, Señor, la causa de mi alma, *has rescatado mi vida*» (Lm 3,58). Como se ve, la función liberadora, en cuanto comunicadora de vida, conlleva una real paternidad. Por tanto, y en conclusión: aunque el Antiguo Testamento extrema, como es sabido, las reservas a la hora de atribuir a Dios el título de *padre*[26], el uso frecuentísimo de *goel* apunta en última instancia a esta idea de la paternidad divina; así lo certificaría el paralelo *padre-liberador* de Is 63,16.

b) *Santo*[27]. Es éste uno de los atributos más comúnmente adjudicados al Dios de Israel; se encuentra en textos de todas las épocas y todos los géneros literarios (1 S 6,20; Is 6,3; Sal 99,9; Os 11,9; etc.). La raíz *qdsh* expresa originariamente la idea de separación[28] y, por extensión, la de trascendencia. Por

25. STAMM, 555.

26. Llamar a Dios *padre* suponía una familiaridad excesiva; cf. JENNI, E., «ab». en *DTMAT* I, 53ss., quien hace un inventario completo de los lugares en que aparece tal designación. Vid. también RINGGREN, «ab», en *DTAT* I, 17s.

27. MULLER, H. P., «qds», en *DTMAT* II, 741-768; JACOB, 86-92.

28. Tal es la etimología más generalmente apuntada: JACOB, 86, nota 2.

ello es tanto más notable que, en el uso veterotestamentario, esa idea se asocie inesperadamente con la de cercanía o inmanencia. Así ocurre sobre todo en el DtIs, donde el emparejamiento *qadosh-goel* es frecuente: «... tu *redentor* es *el Santo* de Israel» (Is 41,14; cf.43,14; 47,4; 48,17; 49,7)[29]. Se da así un extraño fundido, sin paralelo en otras literaturas religiosas: el supremamente distante —*el santo* por antonomasia— es el supremamente próximo —*el goel* por antonomasia—.

Aún más; Yahvé no es «el santo» a secas; es «el santo *de Israel*». La expresión es de uso corriente en la literatura profética (Is 5,24; 30,11.12.15; Jr 50,29) y en los salmos (71,22; 78,41; 89,19). La suya es una santidad comunicativa, *santificadora;* porque Israel tiene por Dios al Santo, y el Dios santo es su propiedad, también Israel ha de ser santo: «sed santos porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19,2; cf. 20,7). La santidad del pueblo es efecto de la acción santificadora de Yahvé: «yo soy Yahvé, el que os santifica» (Lv 22,32; cf. 22,9). Y tal acción deriva de la elección con que Yahvé ha distinguido al pueblo: «tú eres un pueblo *consagrado* a Yahvé, tu Dios; él te ha elegido a tí para que seas el pueblo de su propiedad personal» (Dt 7,6).

Así pues, la separación vigente entre Dios y el hombre (la trascendencia divina) resulta salvada merced a la iniciativa del propio Dios; siendo como es el Dios de la alianza, «no guarda para sí celosamente su santidad..., haciendo de ella la barrera que separa las esferas divina y humana»[30]; al contrario, manifiesta su santidad liberando y santificando a los suyos: «yo os acogeré amorosamente, cuando os haya hecho salir de entre los pueblos y os reúna de en medio de los países en los que habéis sido dispersados; *por vosotros me mostraré santo* a los ojos de las naciones» (Ez 20,41; cf. 28,25). En esta misma línea es notable el texto de Ez 36,20-26: Dios «santificará su nombre» o «manifestará su santidad» cuando recoja a los suyos de entre las naciones, los purifique con la ablución y les infunda «un corazón nuevo y un espíritu nuevo» (=los *santifique* comunicándoles su *ruah*).

---

29. STAMM, 560.
30. JACOB, 89.

c) *Justo*[31]. La raíz *tsdq* significa originariamente lo recto, lo derecho, lo firme y sólido. «Justicia» (*tsedaqah*) es, pues, en principio la rectitud, la conformidad con la norma, la fidelidad a un estado o a un modo de ser[32]. Se puede hablar así de balanzas, pesos y medidas *justos* (Lv 19,36; cf. Ez 45,10s.), de senderos *de justicia* (sendas transitables: Sal 23,3), etc.

Aplicado a Dios, el concepto de justicia remite en primer lugar al papel que concierne a Yahvé como juez. El fiel inicuamente perseguido apela «al que convoca el juicio» y «es juez de los pueblos», «Dios justo» y «juez justo», para que entienda en su causa y reivindique su inocencia, hecho lo cual «da gracias a Yahvé por su justicia» (Sal 7). Yahvé «juzgará al orbe con justicia y a los pueblos con equidad» (Sal 98, 9; cf. el mismo binomio «justicia-equidad» en Is 28,17); su juicio «declara culpable al malo e inocente al justo» (1 R 8,32). En esta primera acepción, la *tsedaqah* divina tiene un inequívoco sentido forense y coincide prácticamente con *mishpat* (=lo que corresponde a cada cual).

Muy pronto, sin embargo, el término evolucionó hacia un significado peculiar. Dios ejerce sus juicios en el curso de la historia y ésta discurre en el marco de la alianza: *berit* y *tsedaqah* divina aparecen correlacionados en Sal 50,5-6. De ahí se sigue que la justicia de Dios será una justicia parcial, no neutral. Que Dios sea justo significará entonces que actúa de acuerdo con su modo de ser, *tal y como se ha revelado en la elección y la alianza:* como voluntad de salvación y agraciamiento. «La justicia de Yahvé no es la simbolizada por una virgen con los ojos tapados y teniendo una balanza en sus manos, sino que extiende su brazo hacia el desgraciado caído en tierra»[33]. Con otras palabras: que Dios sea justo quiere decir que *hace justicia* a sus promesas y se comporta con su pueblo tal y como lo ha jurado.

Quizá el texto más antiguo que recoge este singular sesgo de la *tsedaqah* de Yahvé sea el de Jc 5,11, donde Débora celebra

---

31. JACOB, 93-100; VON RAD, 320-331; KOCH, K., «sdq», en *DTMAT* II, 639-668.

32. KOCH (648-652) ofrece una reseña de los matices que sobre esta significación básica detectan los estudiosos.

33. JACOB, 98.

«las justicias» (=los favores) con que Dios ha distinguido a Israel, dándole la victoria en las batallas contra los cananeos. En el DtIs el paralelismo poético hace sinónimos a «justicia» y «salvación» (Is 51,5.6.8; 56,1); la «diestra justiciera» de Yahvé lo es porque «tiene asido» a Israel para «robustecerlo y ayudarlo» (Is 41,10), de modo que él es simultáneamente «un Dios justo y salvador» (Is 45,21), que hace que «se abra la tierra y produzca *salvación* y germine juntamente la *justicia*» (Is 45,8).

El mismo emparejamiento *justicia-salvación* es frecuente en los salmos: «tu *justicia* como los montes de Dios, tus *juicios* como mar profundo: tú *salvas* a hombres y animales, oh Yahvé» (36,7); publicar la *justicia* divina es proclamar su lealtad, amor y *salvación* (40,10s.); cuando Yahvé «da a conocer su *salvación*», lo que hace es «revelar su *justicia*», recordando «su amor y fidelidad» (98,2s.); la «justicia y fidelidad» divinas permiten implorar al salmista que Yahvé «no entre en juicio con su siervo», sino que «por su *justicia* saque su vida de la angustia» (143,1s.11s.).

De la lectura de estos pasajes se desprende que Israel, aun teniendo clara conciencia de su condición pecadora, no entendió la justicia de Dios como una amenaza, sino como una garantía; cuando se la invoca, se está invocando la conducta misericordiosa de quien ha elegido gratuitamente a un pueblo prevaricador y se ha ligado a él por un juramento inquebrantable de fidelidad. *La justicia divina tiende,* pues, *a la justificación, no al ajusticiamiento,* del culpable; más que en la aplicación de una imparcial norma jurídica, consiste en el otorgamiento gracioso del perdón y la salvación. En ningún lugar del Antiguo Testamento se menciona una justicia vindicativa de Yahvé: «una noción de *tsedaqah* represiva no puede apoyarse en textos, sería una contradictio in adjecto»[34]. Incluso allí donde ella implica un cierto coeficiente punitivo, «no se agota jamás en el castigo», sino que «permanece puramente como pedagogía y abre la puerta a la gracia»[35]. Son ilustrativos a este propósito Jr 10,24 (Yahvé

34. VON RAD, 326. Ya Ricoeur había advertido sagazmente que, en el Antiguo Testamento, la «cólera» de Dios es la expresión de la tristeza de su amor desdeñado.
35. JACOB, 99.

corrige, «pero con tino»), Mi 7,9 (el pecador «soportará la ira de Yahvé» con razón, puesto que ha delinquido, pero de ese *juicio* se sigue que «lo conducirá a la luz» y así «contemplará su justicia») y Dn 9,7-16 (a Dios le corresponde una justicia consistente en «retirar su cólera y su furor de Jerusalén»).

A la vista de cuanto antecede era previsible que los términos *tsedaqah* y *mishpat* —en origen prácticamente sinónimos— fuesen diversificando sus respectivos significados; el segundo, que conservó el sentido de justicia forense, devino crecientemente inhábil para describir el modo peculiar con que Yahvé mostraba al pueblo su *justicia;* el primero se consolidó como vocablo idóneo para expresar la singularísima conducta de Dios con Israel[36]. Así lo confirmará el uso neotestamentario del concepto *justicia de Dios,* que va a jugar un importante papel en la teología paulina de la gracia.



La flexión del término *tsedaqah* desde el originario sentido legal hacia su significado salvífico es quizá lo que mejor resume cuanto venimos considerando en el presente capítulo. El rasgo dominante en la imagen que Israel se hace de Dios es el de un ser agraciador, amorosamente comprometido con su pueblo hasta el fondo, infatigable en su propensión al perdón y la misericordia, obstinadamente decidido a salvar al hombre a pesar —muchas veces— del hombre mismo.

Para plasmar esta imagen, los hagiógrafos del Antiguo Testamento han tenido que reciclar términos del vocabulario profano, remodelándolos en el vocabulario teológico. Así ha ocurrido con *berit* (de pacto jurídico a relación nupcial), *goel* (del liberador del derecho familiar al autor de la liberación escatológica del pueblo), *qadosh* (de distante a cercano) y *tsedaqah* (de equidad a parcialidad salvífica). El saldo resultante de estas metarmofosis semánticas es la vigorosa afirmación de la identidad de Dios, delineada no merced a un discurso metafísico,

36. *Ibid.*, 97.

sino desde la experiencia histórica de la conducta divina para con el hombre. A la pregunta de quién y cómo es Dios, en suma, el Antiguo Testamento responde: es alguien que ha elegido a Israel como el esposo elige a la esposa, que es santo y santificador, que libera para vivificar, cuyo juicio es salvación.

Estando así las cosas del lado de Dios, ¿cómo están del lado del hombre? ¿Cuál es la parte que le corresponde a la hora de afrontar el diálogo con Dios? Ya sabemos que, así como lo que distingue a Dios es la santidad y el perdón, lo que caracteriza al hombre, según el Antiguo Testamento, es la pecaminosidad y la obstinación; con la misma perseveranca con que Dios salva, el ser humano delinque. Pero realmente ¿es *sólo* esto lo que la revelación veterotestamentaria dice de él?

2. El hombre ante Dios

Junto al dato de su índole pecadora, el Antiguo Testamento detecta en el hombre otra cualidad, que hace posible el mantenimiento, pese a todo, de la relación dialogal entre él y Dios: el ser humano es libre y, *por tanto,* goza de una capacidad radical de conversión. El carácter responsable y libre del hombre ha de darse aquí por supuesto[37]. A nuestro objeto interesa ahora eseñar cómo, siendo pecador, puede, sin embargo, volverse hacia Dios, ser reconciliado por él y, sobre estas bases, reanudar una relación teologal de intimidad interpersonal.

2.1. El hombre, ser capaz de conversión

El hombre del Antiguo Testamento tiene una acentuada conciencia de pecaminosidad. Sin embargo, sabe también que peca libremente. «¿Por qué andas irritado y por qué se ha abatido tu rostro?» —le pregunta Yahvé a Caín—. «¿No es cierto que, *si obras bien,* podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta

37. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, caps. 1 y 4,4.

está el pecado, acechando como fiera que te codicia, *y a la que tienes que dominar*» (Gn 4,6s.).

Se ha indicado má arriba que el hecho de haber sido elegido no le ahorra al hombre el riesgo de la elección: ante él están la vida y la muerte (Dt 28 y 30,15-20), la justicia y el pecado, como alternativas ante las que debe optar. El sujeto de esta opción es el pueblo, pero también el individuo singular; así lo recordarán enfáticamente los profetas del exilio, frente a una concepción puramente colectivista de la toma de postura religiosa, que terminaba por anular la conciencia de la responsabilidad de cada cual (Jr 31,31-34; Ez 36,24-28).

Un texto de la literatura sapiencial parece reaccionar contra una concepción fatalista de la culpa; Dios ha dotado al ser humano con el don del libre albedrío; nadie puede decir, por tanto, que es Dios quien lo extravía: «*si tú quieres,* guardarás *los mandamientos, para permanecer fiel a su beneplácito*... *Ante* los hombres está la vida y la muerte; *lo que prefiera* cada cual, se le dará» (Si 3,11-20).

Pero los autores sagrados no se limitan a constatar el carácter libre de la opción religiosa humana; saben también que esta aptitud radical para el bien ha de ser suscitada y sostenida por Dios. El hombre pecador precisa de la moción divina para ponerse en el camino de la conversión; ningún pecador puede librarse *por sí solo* del peso de la culpa: «aunque te blanquees con salitre y te des cantidad de lejía, se te nota la culpa en mi presencia» (Jr 2,22). Por eso, «¿quién puede decir: purifiqué mi corazón, estoy limpio de mi pecado?» (Pr 20,9). Hecho dócil al impulso de Dios, el hombre debe *triturar* su corazón endurecido por la culpa como la piedra, doliéndose cordialmente de su pecado; ese «corazón contrito» es el primer paso en el itinerario de la conversión. «Te reconocí mi pecado, no oculté mi culpa; dije: 'me confesaré a Yahvé de mis rebeldías'» (Sal 32,5). Dios acoge entonces este «espíritu contrito, el corazón contrito y humillado» (Sal 51, 19); él «está cerca de los que tienen roto el corazón» (Sal 34,19) y esta cercanía es a la vez una oferta de vida: «yo estoy con el humillado y abatido de espíritu, para vivificar el espíritu de los abatidos, para avivar el ánimo de los humillados» (Is 57,15).

Debe insistirse, con todo, en que incluso este primer paso humano (el «corazón contrito») es ya efecto de la acción divina, y no iniciativa unilateral del hombre. Resulta profundamente conmovedor (y constituye una de las cimas de la religiosidad universal) el talante con que el creyente del Antiguo Testamento comparece ante Dios, intensamente persuadido de su miseria y, por ende, enteramente entregado a la misericordia divina. Los salmos 51 y 130 («Miserere», «De profundis») son la expresión insuperable de esta actitud, que el profeta formula con suprema concisión: «conviérteme y me convertiré» (Jr 31, 18). Es decir: la misma conversión es atribuida por el israelita piadoso a la acción perdonadora de Dios.

Una vez que el hombre se hace receptivo a esta iniciativa divina, el paso siguiente no se hace esperar: Dios obra la cancelación del pecado (aspecto negativo) y la renovación interior del pecador (aspecto positivo)[38]. *La cancelación del pecado:* «te reconocí mi pecado ... Y tú absolviste mi culpa, perdonaste mi pecado» (Sal 32,5). Las imágenes que expresan esta absolución son variadas: borrar, lavar, purificar (Sal 51,3.4.9.11). Todas ellas tratan de transmitir la idea de que el pecado y sus efectos han sido eficazmente anulados: «he disipado como una nube tus rebeldías, como un nublado tus pecados» (Is 44,22).

La renovación interior se describe también con diversas metáforas: el corazón de piedra que había sido contrito por la confesión de la culpa se muda en un «corazón nuevo», que es «de carne» y que está animado por el espíritu de Yahvé (Ez 36,25-27), de suerte que puede escribirse sobre él la ley divina (Jr 31,33; cf. 32,39s.); la ablución purificadora deja al hombre «más blanco que la nieve» (Sal 51,9; Is 1,18); el espíritu abatido y humillado se troca en «espíritu firme» (Sal 51,12).

En fin, cuando la gracia suplicada por el hombre y acordada por Dios transforma al pecador, se hace gracia vivida y gustada; sus efectos resuenan psicológicamente en el sentimiento del «gozo y alegría» (Sal 51,10) que se vierte en declaraciones jubilosas: «Yahvé, tú has dado a mi corazón más alegría que

38. BONNETAIN, 873ss.

cuando abundan ellos [quienes no han hecho esta experiencia] de trigo y vino nuevo» (Sal 4,8); «hartura de goces delante de tu rostro; a tu derecha, delicias para siempre» (Sal 16,11).

2.2. *La relación Dios-hombre*

El proceso de reconciliación que acaba de describirse da paso a una relación que se despliega en el clima característico de un diálogo interpersonal. A su descripción sirven los términos *hanan* y *hesed*.

El verbo *hanan*[39], «ser benigno», «entregarse con amor», expresa la solicitud benevolente de una persona respecto a otra; implica una reciprocidad de sentimientos, por más que una de las partes haya tenido la iniciativa. Así, la confirmación de que Yahvé «encuentra grato» *(hanan)* a Moisés es que «le conoce por su nombre» (lo trata personalmente) y se compromete a que ambos *caminen juntos* (Ex 33,12-17).

Es significativo que *hanan* se emplee mayoritariamente en los salmos; el creyente israelita se sabe permanentemente deudor de Yahvé y por eso demanda la benevolencia divina en esa situación de diálogo teologal por excelencia que es la oración (Sal 4,2; 6,3; 25,16; 86,3.16; etc.). El hombre piadoso asegura la estabilidad de su relación con Dios invocándolo continuamente como «el dador de favor» (Ex 34,6; Sal 86,15; 103,8; 111,4; 112,4).

Dado que el sustantivo derivado de *hanan (hen)* evolucionó hacia un significado que no lo hacía muy idóneo para el uso teológico[40], su lugar va a ser ocupado por otro, de gran importancia para nuestro objeto; se trata del término *hesed*[41]. Sólo aproximativamente puede traducirse por «bondad», «amor gra-

---

39. STOEBE, H. J., «hnn», en *DTMAT* I, 815-829; SCHILLEBEECKX, E., *Dios y los cristianos. Gracia y liberación,* Madrid 1982, 78-85; BONNETAIN, 727s.

40. SCHILLEBEECKX, 85.

41. STOEBE, «haesaed», en *DTMAT* I, 832-861; JACOB, 101ss.; GROSS, 584; SCHILLEBEECKX, 85ss.; BONNETAIN, 728-732.

tuito», e implica la idea de una generosidad que rebasa lo esperable. Su empleo se restringe al ámbito de las relaciones interpersonales; en el uso teológico, y ya desde los textos más antiguos, sirve para denotar primariamente la actitud básica de Dios con el hombre y, consiguientemente, también del hombre con Dios; de esta suerte deviene el vocablo más apto para expresar la singularidad de la relación entre ambos, y no sólo del modo de ser propio de Dios.

Uno de los textos más ilustrativos —y también más antiguos— delsignificado teológico de *hesed* es Ex 34,6-7. Se trata de una fórmula litúrgica estereotipada (cf. Ex 20,6; Dt 5,9-10; Nm 14,18.19; Jl 2,13; etc.) que subraya no tanto este o aquel atributo intemporal de Dios cuanto su concreto modo de proceder con Israel. El v.7, con su paradójica tensión *perdonar-castigar*, ilumina en qué consiste el *hesed* divino: Dios «mantiene su *hesed* por millares» y es «tardo a la cólera», por más que tenga que vérselas con un pueblo pecador. En 2 S 7,14-15 se evidencia que el «castigo» al que alude la fórmula de Ex 34,7 es medicinal; queda circunscrito a un límite soportable *porque está presidido por el hesed:* «yo será para él padre y él para mí hijo. Si hace mal, le castigaré... *Pero no apartaré de él mi hesed*».

En varios textos (Dt 7,8.9.12; Sal 89,29.34.35; 1 R 8,23; Dn 9,4) *hesed* es puesto en relación con *berit*: el origen de ésta radica justamente en el *hesed* divino. «No es que el *hesed* sea una relación resultante de la alianza...; la propia alianza se basa en la libre decisión del amor de Yahvé»[42]. A este propósito es muy importante la asociación frecuentísima de *hesed* con *emet*[43]. Este sustantivo contiene la idea de fidelidad y constancia indefectible, cualidades éstas raramente humanas y, por el contrario, distintivas del ser de Dios (Sal 31,6: «Dios de *emet*») y de su palabra (Sal 119, *passim*)[44]. El binomio formado por ambos vocablos transmite la idea de un amor estable, definitivo, irreparable; es el amor que sostene la *berit* y la sitúa al abrigo de

42. SCHILLEBEECKX, 91.

43. Sobre *emet*, WILDBERGER, en *DTMAT* I, 307ss.; JEPSEN, A., en *DTAT* I, 329ss.

44. No es extraño, por ello, que *emet* se predique muy contadas veces del hombre: JEPSEN, 331.

la infidelidad —de la falta de *emet*— del hombre. El Sal 89 es, todo él, un canto de alabanza al *hesed* y *emet* divinos como garantías de la *berit* (vv.2.3.6.9.15.25.29.34.35.50).

Otra asociación frecuente es la de *hesed* con *rahamim* (Sal 25,6; 40, 12; 51,3; 103,4), término que significa el amor entrañable, compasivo y repleto de ternura, como el de la madre por el hijo (*rehem* es el seno materno: Jr 20,17). Un *hesed* que es a la vez *rahamim* es un amor gratuito, misericordioso y *tierno:* «yo te desposaré conmigo para siempre... en *hesed* y *rahamim*» (Os 2,21).[45].

Porque Dios trata al hombre con *hesed,* tiene derecho a esperar a su vez el *hesed* del hombre par con él. *Hesed,* en efecto, implica una cierta reciprocidad[46], salva siempre la iniciativa divina; Yahvé espera que Israel (que recibió en abundancia la siembra del *hesed* divino) recoja «cosecha de *hesed*» y «observe *hesed*» (Os 10,12; 12,7), y se escandaliza con razón si no lo encuentra (Os 4,1). No es casual que estos pasajes se deban a la pluma de Oseas, el poeta del amor nupcial entre Dios e Israel, puesto que «el matrimonio es el lugar por excelencia del ejercicio del *hesed*»[47].

Cuando la ternura amorosa de Dios arraiga en el corazón del hombre y obtiene de él el intercambio de *hesed*, se alcanza finalmente el objetivo divino: «yo te desposaré conmigo para siempre... Te desposaré conmigo en fidelidad *y tú conocerás a Yahvé*» (Os 2,21s.). El creyente fiel que practica el *hesed* puede ser llamado *hasid* (Sal 18,26; 149,1.5); la aplicación de este adjetivo a los humanos (y no sólo a Dios, como en Jr 3,12 o

---

45. MARÍAS, J. (*La felicidad humana*, Madrid 1987, 125) observa que Leibniz se refiere al amor de Dios con el vocablo *tendresse*, y lo califica de *charmant*.

«No conozco otros textos —añade Marías— en que se apliquen a Dios las dos palabras; no sé si en la teología se encontrará algo parecido». Si no en la teología, sí al menos en la Biblia podría haberlos hallado el pensador español.

46. «Quien recibe *haesaed* debe corresponder con la misma disponibilidad» (STOEBE, 847); «en *hesed*... la relación no es nunca unilateral; evoca siempre una reciprocidad» (SCHILLEBEECKX, 86).

47. JACOB, 103.

en Sal 145,17) corrobora la capacidad activa de éstos para responder con amor al amor, y certifica así la reciprocidad de sentimientos en la relación Dios-hombre.

Este intercambio mutuo de amor se revela, a los ojos del israelita piadoso, como un hecho sorprendente y maravilloso, tanto más inesperado cuanto que el hombre se ha mostrado repetidamente refractario al mismo. Los salmos abundan por ello en manifestaciones de gozoso agradecimiento hacia el *hesed* divino, único responsable, en última instancia, de lo que es un auténtico *milagro*. En Sal 31,22, el cantor bendice a Yahvé porque «me ha brindado la *maravilla* de su *hesed* para conmigo». En Sal 107 el *hesed* de Dios y «los *prodigios* con los hijos de Adán» funcionan como sinónimos en una especie de refrán repetido a lo largo del entero salmo (vv.8.15.21.31).



Al término de esta indagación en el Antiguo Testamento, podríamos decir con Rondet que «la palabra *gracia* no ha sido pronunciada, pero toda la teología de la gracia queda virtualmente revelada»[48]. Sobre el fondo de una identidad de Dios nítidamente dibujada con los trazos de la elección gratuita, de la alianza irrompible, del amor entrañable y misericordioso, emerge la vocación del hombre a una salvación que será puro don divino. Acerca de los contenidos concretos de dicha salvación, el Antiguo Testamento no se muestra muy explícito; ella comprende al menos estos tres elementos: la completa cancelación del pecado, la renovación interior del pecador, el establecimiento de una íntima relación amical/esponsal entre Dios y el hombre, presidida por el *hesed-emet* divinos.

Corresponderá al Nuevo Testamento defnir con mayor precisión estos mínimos soteriológicos, desvelar por qué caminos y en qué momento se realizará el designio salvífico divino y, en fin, formular con toda claridad un rasgo decisivo de la imagen de Dios, sólo tímidamente sugerido por el Antiguo Testamento: su paternidad, que conlleva la condición filial del hombre.

---

48. RONDET, 29; PESCH (80) se expresa de modo análogo: «todos los elementos esenciales del concepto cristiano de gracia están ya reunidos en el Antiguo Testamento».

6
La gracia en el Nuevo Testamento

BIBLIOGRAFÍA: BONNETAIN, P., «Grâce», en *SDB* III, 946ss.; BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments,* Tübingen 1965[5] (trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento,* Salamanca 1987[2]); CERFAUX, L., *El cristiano en San Pablo,* Bilbao 1965; CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament,* Genève 1969; ESSER, H. H., «Gracia», en *DTNT* II, 236-245; JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento,* Salamanca 1974; ID., *Las parábolas de Jesús,* Estella 1970: MUSSNER, F., «La gracia en el Nuevo Testamento», en *MystSal* IV/2, 590-608; RONDET, H., *La gracia de Cristo,* Barcelona 1966, 31-62; SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación,* Madrid 1982, 104-423.

Si el Antiguo Testamento reconocía ya a Dios como amor misericordioso y perdonador, la revelación de las cabales dimensiones de ese amor estaba reservada al Nuevo Testamento. Es en efecto el hecho-Cristo lo que permite «comprender... cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad» (Ef 3,18) del designio divino de salvación.

Ese designio va modulándose con creciente nitidez en los escritos neotestamentarios. Los sinópticos enuncian los grandes temas de un mensaje que es *evangelio,* buena noticia proclamada por Jesús con palabras y acciones, según la cual el reino de Dios ha irrumpido *ya* en su persona. Por su parte, los teólogos del Nuevo Testamento, Pablo y Juan, amplifican y profundizan el mensaje sinóptico, enriqueciéndolo con aportaciones decisivas, a partir de las cuales el cristianismo va a erigir el concepto de *gracia* en la categoría clave de su comprensión de la historia;

categoría por lo demás absolutamente peculiar, toda vez que en el uso cristiano de la misma lo que con ella se denota no es *algo,* sino *alguien:* Jesucristo como manifestación escatológica del amor gratuito de Dios, que se comunica a sus criaturas sanándolas y plenificándolas en una medida hasta entonces sólo oscuramente presentida por la revelación veterotestamentaria.

Un desarrollo exhaustivo de cuanto acaba de enunciarse someramente postularía, en realidad, la elaboración de una teología global del Nuevo Testamento. Como es obvio, la exposición que sigue ha de circunscribirse a los contenidos más directamente relacionados con nuestra temática, sin perjuicio de que, en capítulos posteriores, recuperemos algunas rúbricas importantes, que ahora serán tan sólo mencionadas.

1. Los sinópticos

El material sinóptico referido a nuestro objeto puede ser clasificado en tres apartados: la predicación del reino, el seguimiento de Jesús, la paternidad de Dios. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, y según se verá en la exposición, los tres motivos están relacionados entre sí y anticipan los grandes núcleos de las teologías paulina y joánica de la gracia: la gratuidad de ésta, su carácter cristocéntrico y la relación paterno-filial que genera entre Dios y el hombre.

1.1. El reino en la predicación de Jesús

«El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca: convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,15). Con este pregón inaugural comienza Jesús su misión pública[1]. En él se

1. TREVIJANO, R., *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos,* Burgos 1971; ID., «Antropología cristiana en Marcos», en *Revista de Espiritualidad* (1984), 211-235; SCHNACKENBURG, R., *Reino y reinado de Dios,* Madrid 1967, 65-144; PINTO, L. DI, «L'uomo visto da Gesù di Nazaret», en (GENNARO, G. DE, ed.) *L'antropologia biblica,* Napoli 1981, 645-706.

contiene una llamada a la penitencia y la conversión, motivadas por la proximidad del reino —una vez cumplido el plazo previsto por Dios—, y se da por supuesta la capacidad humana de «cambiar de mente» *(metanoeîn),* ya reconocida en el Antiguo Testamento.

En este pregón inicial, ni la exhortación a convertirse ni el anuncio del reino cercano son elementos originales: los profetas veterotestamentarios insistieron incansablemente en la necesidad de conversión; el Bautista había proclamado la vecindad del eón nuevo (Mt 3,2). La originalidad de Jesús respecto a tales precedentes estriba en que su anuncio tiene un carácter *exclusivamente* salvífico y silencia la conminación del castigo presente en los antecedentes bíblicos mencionados. Mc 1,15, en efecto, ignora la alusión a «la ira inminente» de Mt 3,7-12, con la que Juan asociaba la proximidad del reino.

En la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16ss.) Jesús reitera la índole no bivalente —salvación y/o condenación— de su programa, fijado en la oferta *única* de la salvación; a tal fin, trunca la cita de Is 61,1-2, suprimiendo de ella el anuncio de «el día de la venganza de nuestro Dios». El suyo es, pues, un mensaje en el que no tiene cabida la idea del castigo, sino sólo «las palabras de gracia», lo que provoca en el auditorio una violenta reacción de rechazo y escándalo: Lc 4,22 («todos testimoniaban contra él»: *emartýroun autô*), hasta el punto de querer despeñar al que osaba modificar el sentido del oráculo veterotestamentario (Lc 4,28-29)[2].

Sobre la base de esta novedad capital de un anuncio *exclusivo* de salvación, las parábolas del reino destacan: a) la absoluta gratuidad del mismo, que no depende en modo alguno del hombre y sus afanes, sino de la libérrima voluntad de Dios; b) la urgencia de una decisión inaplazable por parte de sus oyentes, que no puede soslayar la interpelación en ellas implicada.

---

2. SCHNACKENBURG, 75-82. Un minucioso estudio del concepto jesuánico de *reino de Dios* (SCHLOSSER, J., *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus,* Paris 1980) ofrece como conclusión que, según Jesús, la soberanía de Dios «se identifica con el ejercicio en plenitud de la misericordia del Padre» (*ibid.*, 684). Sobre las diferencias entre el pregón del Bautista y el de Jesús, cf. BONNETAIN, 956.

a) La parábola del labrador paciente (Mc 4,26-29) muestra cómo éste ni sabe ni puede hacer crecer la semilla. La enumeración minuciosa de las fases de ésta (hierba, espiga, grano: v.28) tiende a preparar el clímax: «y *de pronto*... ha llegado la siega» (v.29). Así es el reino: tan impertubablemente seguro, tan independiente de las premuras y cuidados del hombre —que sólo puede poner a disposición su paciencia: cf. St 5,7—, tan inesperado y generoso.

Probablemente la parábola era la respuesta a la pretensión zelota de provocar o forzar la irrupción del reino[3]: ¿por qué no actúa Jesús, expulsando de la comunidad a los pecadores, acaudillando la resistencia contra el invasor? La parábola responde: como el campesino no puede acelerar la hora de la siega, así los hombres no podemos acelerar la hora del reino, sino sólo aguardarlo[4].

Las parábolas del grano de mostaza y de la levadura (Mt 13,31-33) *comparan el reino con el estadio final de los dos* procesos en ellas aludidos (árbol, masa fermentada); lo que se busca es el contraste entre la pequeñez mínima del inicio y la magnitud desmesurada del término. El grano de mostaza «es ciertamente más pequeño que cualquier semilla» (v.32); la levadura se introduce en una enorme cantidad de harina, pero puede con toda y la hace fermentar. La grandeza del final está claramente exagerada en el caso de la mostaza; lo que ésta hace germinar es en realidad un arbusto (Mc 4,32), pero la versión mateana lo convierte en árbol *(déndron)* frondoso: v.32.

De esta suerte, ambas parábolas ilustran el milagro de lo que deviene supremamente grande a partir de la nada o de lo supremamente pequeño. Lo que ocurre entre los estadios inicial y final no interesa; interesa tan sólo su contraste. El minúsculo grupo de los que componen el movimiento de Jesús es el germen

---

3. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 187.

4. TAYLOR, V. (*Evangelio según San Marcos*, Madrid 1980, 304) señala, con todo, que no sería lícito urgir excesivamente el papel pasivo del hombre: «después de todo, quien siembra la semilla es el sembrador, y además no se insiste en su impotencia». No obstante, advierte Taylor, es cierto que, según la parábola, «el reino es obra de Dios y no del hombre». Cf. GNILKA, J., *El evangelio según San Marcos* I, Salamanca 1986, 211-216.

de la comunidad escatológica universal[5]; he ahí «el misterio del reino de Dios», cuya revelación le es dada a los discípulos, mientras que «los que están fuera» no logran penetrar en el *sentido auténtico de las parábolas (Mc 4,11s.).*

b) En línea con Mc 1,15, otras parábolas del reino apremian a la decisión: supuesto que Dios ha resuelto, gratuita y libérrimamente, que éste es el momento y que la aurora de la salvación ya ilumina el mundo, el hombre ha de mostrarse a la altura de la hora y responder debidamente. Aparece aquí otro de los rasgos originales de la predicación de Jesús: él fue «el único judío antiguo, conocido por nosotros», que osó anunciar «que el tiempo nuevo de la salvación había comenzado ya»[6].

La parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9)[7] advierte a los oyentes de que están en el último plazo para la penitencia y la conversión; han pasado ya los «tres años» (v.7) previstos en principio. Si el dueño de la viña no procede de inmediato a *talar la higuera es por pura condescendencia, que suspende una* decisión ya tomada y ahora revocada misericordiosamente. Pero no se darán ulteriores ampliaciones del plazo; este momento es, improrrogablemente, el último. Diríase que el señor se ha cargado de razón accediendo a la petición de clemencia del viñador: sólo cabe ya esperar que la higuera dé finalmente su fruto; de lo contrario, será cortada.

La parábola de las diez vírgenes (Mt 25,1-12) insiste en la misma idea de un plazo improrrogable, acentuando si cabe el dramatismo de la hora, pues aquí, contrariamente a lo que ocurría con la higuera estéril, el señor no accede a la ampliación del plazo (vv.11-12). La llegada repentina del esposo (vv.5-6) provoca la crisis: o se está *ahora* en la disposición requerida o *se permanece definitivamente al margen del reino (vv.10-12)*[8].

---

5. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 180-183; BONNARD, P., *Evangelio según San Mateo*, Madrid 1976, 305-308.

6. La frase es de D. Flusser, citado por JEREMIAS, *Teología...*, 132. Sobre la dimensión presente del reino proclamado por Jesús, vid. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986[3], 119-123, con la bibliografía allí indicada.

7. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 208s.

8. *Ibid.*, 209-214; BONNARD, 536-539.

La desconcertante parábola del mayordomo sagaz (Lc 16,1-8) suscita en primera instancia un cierto embarazo: ¿cómo es que el señor alaba (v.8) el proceder de un vulgar estafador? La perplejidad se despeja cuando nos apercibimos de la intención del narrador; los oyentes esperan que éste condene la conducta del administrador y, sin embargo, inopinadamente, en lugar de su condena escuchan su encomio, porque el administrador ha actuado «astutamente»[9]. El adverbio empleado es *phronímos;* el adjetivo *phrónimos* se adjudica en los sinópticos a quien detecta con agudeza el momento escatológico (por ejemplo, las vírgenes *phrónimoi* de Mt 25; cf. Mt 7,24; 24,25; Lc 14,42). Y eso es lo que ha hecho el protagonista; ha captado rápidamente la gravedad extrema del momento en que se encuentra y ha sabido reaccionar con decisión para salvarse del desastre. Pues bien —viene a decir la parábola—, los oyentes versan en la misma situación apremiante del administrador; se ven confrontados a una crisis radical que demanda resoluciones inmediatas, como las que él atinó a tomar[10].

Así pues, y en resumen, aunque el reino sea pura gracia y la iniciativa de su oferta concierna en exclusiva a Dios, el hombre es libre ante esa oferta; ha de asumir responsablemente lo que en ella se contiene, pudiendo, por tanto, rechazarla con igual responsabilidad. El «no habéis querido» de Mt 23,37 certifica esta libertad de la opción humana. Por otra parte, la tensión dialéctica *gratuidad de la oferta-libertad del hombre* se acentúa por el hecho de que el polo *gratuidad* implica además la imposibilidad en que el hombre se encuentra de cobrar lo ofertado por propios méritos o de fabricarlo por propia virtud. «¿Quién se podrá salvar?», se preguntaban los discípulos. La respuesta reza: «para los hombres, eso es imposible, mas para Dios todo es posible» (Mt 19,25-26).

---

9. JEREMIAS. *Las parábolas...*, 220ss.
10. FITZMYER, J. A., *El evangelio según Lucas* III, Madrid 1987, 691-705.

1.2. El seguimiento de Jesús

Se ha aludido más arriba al pasaje de Mc 4,11s.: sólo a los discípulos les es concedido penetrar en «los misterios del reino». Dicho más claramente: el seguimiento de Jesús es la premisa inexcusable de la consecución del reino (=del don escatológico de la salvación). Tal premisa no es, por lo demás, algo que atañe a una élite de iniciados; es un requisito universalmente exigible[11]. En Mc 8,34-38 se aplica «a la gente a la vez que a sus discípulos» lo que en Mt 16,24ss. se dice «a los discípulos»: «si alguno quiere venir en pos de mí..., sígame». La versión lucana (Lc 9,23: «decía a *todos*») corrobora esta universalidad de la exigencia del seguimiento.

Debe notarse, empero, que el seguimiento ha de ser precedido por un llamamiento. Las tres variaciones sobre el tema de Lc 9,57-62[12] son sumamente ilustrativas al respecto. El primer candidato a discípulo (v.57) es desalentado por Jesús (v.58); ha sido él mismo quien, sin haber sido llamado, le proponía seguirlo. La respuesta que recibe le recuerda que el seguimiento es la cruz («si alguien quiere venir en pos de mí, ...*tome su cruz* y sígame»: Mc 8,34 y par.), y nadie puede desear la cruz por propia elección —nadie puede llamarse a sí mismo para ir en pos de Jesús—. Esta aspirante a discípulo no sabe, en realidad, lo que dice ni a qué se compromete cuando se ofrece para seguir a Jesús.

Ahora bien, cuando es Jesús quien llama, entonces ninguna dilación es tolerable. El segundo candidato le pide tiempo, no por razones frívolas o de poca monta, sino para cumplir con un deber filial que era a la vez una obligación legal («déjame ir primero a enterrar a mi padre»: v.59). Jesús, casi brutalmente, le advierte que su llamada confiere al seguimiento una prioridad absoluta. Como señala un comentarista[13], «quizá ninguna sen-

---

11. Vid., para cuanto sigue, TREVIJANO, «Antropología...», 231ss.; BONHÖFFER, D., *El precio de la gracia*, Salamanca 1968, 37ss.; DI PINTO, 695ss.

12. FITZMYER, 193-201.

13. BONNARD, 186; cf. FITZMYER, 198.

tencia de Jesús fue tan difícil de aceptar para sus oyentes» como ésta.

El tercer candidato, al igual que el primero, entiende el seguimiento como efecto de la propia iniciativa. Pero además, al igual que el segundo, lo condiciona («te seguiré, Señor, pero déjame antes despedirme de los de mi casa»: vv.61-62). La reacción de Jesús es tajante: el seguimiento no tolera condiciones previas; quien las plantea «no es apto para el reino» (v.62).

La incondicionalidad y la prioridad absoluta del seguimiento se destacan también con suma eficacia en el episodio del joven rico (Mc 10,17-22 y par). Debe notarse que lo que aquí está en cuestión no es cómo entrar a formar parte de un círculo selecto, sino algo mucho más elemental y que importa a todos; se trata de saber lo que hay que hacer «para tener en herencia la vida eterna» (v.17), es decir, pura y simplemente para salvarse.

Jesús articula su respuesta en dos tiempos. Ante todo, le recuerda al joven la doctrina común: hay que cumplir el decálogo (v.19). Pero luego le exige algo inédito, sin lo cual «falta una cosa»; el joven ha de despojarse previamente de todo y seguir a Jesús. Sin eso, el cabal cumplimiento de la ley es aún deficiente. El despojamiento previo como requisito del seguimiento había sido ya demandado a los doce (Mc 10,28: «nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido»; Mt 4,20-22: «dejando las redes/dejando la barca y a su padre... le siguieron»; Lc 5,27-28: «Leví... dejándolo todo, se levantó y lo siguió»); sólo así se entra en el reino (Mc 10,23-24).

La radicalidad de la exigencia de seguir a Jesús se acentúa hasta el límite en el texto de Lc 14,26[14]: «si alguno viene donde mí y no odia a su padre..., y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío». Como es sabido, el verbo «odiar» *(miseîn)* expresa aquí, según el uso semítico, la indiferencia frente a los parientes y la adhesión absoluta a Jesús. Con todo, no cabe ignorar que lo que con él se demanda para ser discípulo es una exclusividad en el seguimiento tal que implica, llegado el caso,

---

14. FITZMYER, 626ss.; DI PINTO, 707s.

la renuncia a los lazos familiares más íntimos y «hasta la propia vida». Dicho de otro modo: la opción por Jesús puede comportar la ruptura de los vínculos de sangre, si éstos se interponen en el seguimiento exigido[15].

Así pues, y en síntesis; la entrada en el reino ha de ir precedida por un proceso articulado en tres fases sucesivas: llamamiento, despojamiento, seguimiento. Nadie tiene acceso al reino sin seguir a Jesús; nadie puede seguir a Jesús sin haber sido llamado; la llamada despoja al discípulo haciéndolo enteramente disponible —desatándolo de toda ligadura— y le habilita para «tomar la cruz», esto es, para rehacer el mismo itinerario que Jesús recorrerá.

Con el seguimiento tiene mucho que ver la fe[16]. Jesús la pide para obrar milagros, como manifestación de confianza en su poder salvífico (Mc 2,5; 5,34.36; 10,52; etc.), y ello hasta el punto de que en Nazaret «no podía hacer ningún milagro» por «su falta de fe» (Mc 6,5-6). En todos estos textos la fe comporta un elemento de adhesión personal; aun en los casos en que se trata de «dar fe» a la predicación de Jesús, a su proclamación del reino, esa proclamación se hace de forma tan inseparable de la persona que proclama que el anuncio no puede ser *creído* sin *dar crédito* al anunciante. La fe en lo predicado pasa por —y es indiscernible de— la fe en el predicador. Este deslizamiento de la fe, desde lo predicadó hacia el predicador, es verificable en la tradición sinóptica: los «creyentes» de Mc 9,42 son «los que creen en mí» de Mt 18,6; el «creamos» de Mc 15,32 se convierte en el «creamos en él» de Mt 27,42; en Mc 8,38 la repulsa del Jesús de la historia provocará la repulsa escatológica del Hijo de hombre; en Lc 11,29-32 el «signo» que se exige a Jesús para creer es el propio Jesús. Según Lc 10,16, quien rechaza a Jesús «rechaza al que lo envió»; correlativamente, y según Mc 9,37, quien lo recibe, «recibe a aquél que lo ha enviado».

---

15. Que la formulación lucana resultaba excesivamente dura se muestra en la suavización que opera Mt 10,37.

16. MICHEL, O., «Fe», en *DTNT* II, 179ss.; SEBASTIÁN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca 1975[2], 107ss.

Así pues, ya en los sinópticos se contendría una germinal interpretación cristocéntrica de la fe, que luego será ampliamente desarrollada por Pablo y Juan. En todo caso, las exigencias inauditas del seguimiento sólo son comprensibles si se tiene en cuenta que el que llama a ser seguido suscita y merece confianza en los seguidores. Sólo el que cree es seguidor; sólo el seguidor es creyente[17]; creer *en* Jesús y seguir *a* Jesús son dos actitudes qu se coimplican; no pueden darse por separado. De este modo se instaura entre el maestro y los discípulos un vínculo afectivo tan sólido que desafía todo obstáculo y hace «suave el yugo y ligera la carga» (Mt 11,29-30) del seguimiento.

Jesús, en suma, ha creado una comunidad de gentes dispuestas a compartir con él su vida y su destino. En ella se manifiesta, si bien de forma todavía embrionaria —como un grano de mostaza—, la grandeza incomparable del reino. Sus miembros se adhieren a Jesús con una confianza tal que los hace capaces de arrostrar cualquier dificultad; la opción por el reino supone una ruptura con los vínculos personales y los modos de existencia previos. Únicamente *quien renuncia del todo a todo* es digno de Jesús. Pero tal renuncia, a primera vista tan costosa, se revela de inmediato como el hallazgo del «tesoro escondido» y de «la perla fina» (Mt 13,44-46), con los que ningún otro valor puede compararse ventajosamente.

1.3. El Dios de Jesús es «Abbá»

En el capítulo anterior se señaló que el Antiguo Testamento sólo muy raramente atribuye a Dios el título de *padre*. Sin embargo, es ese título el que Jesús emplea, y por cierto con el término familiar *abbá*, para dirigirse a aquél cuyo reino proclama. Tal uso aparece no sólo en los textos comunes a la tradición sinóptica (fuente Q), sino también en tradiciones propias de Mt y Lc: Mc 14,36; Mt 11,26; Lc 23,34.46[18].

---

17. Me permito parafrasear así una frase de BONHOFFER, insuperable en su incisivo laconismo: «Sólo el que cree es obediente...; sólo el que obedece cree» (*op. cit.*, 52).

18. Los tratados de cristología se ocupan detenidamente del asunto; cf.

Este modo de nombrar a Dios, inusitado al denotar una familiaridad escandalosa, va a ser además inculcado por Jesús a sus discípulos, e incluso a «la gente» (Mt 6,9; 7,7-11; 23,9; Mc 11,25; Lc 12,32). Dios, según Jesús, es Padre y como tal ha de ser invocado, por encima de cualquier otro título.

Correlativamente, la actitud del hombre ante Dios ha de ser la del niño ante su padre: «si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3). ¿En qué consiste este «hacerse como los niños»? El niño encarna la pureza y la pequeñez humilde (Mt 18,4), pero sobre todo es el prototipo del desvalimiento, de la necesidad absoluta del padre para sobrevivir. Por tanto, lo que Jesús trata de inculcar en sus oyentes podría parafrasearse así: «si no aprendéis a estar ante Dios como el niño pequeño ante su *abbá,* no entraréis en el reino». El comienzo de la salvación estriba en aprender a llamar a Dios «padre querido»[19].

La paternidad de Dios se pone a prueba y se acredita en su impresionante autenticidad sobre todo frente al pecado del hombre. Tan de verdad es Dios padre para el hombre que sólo por su amor paternal se explica su forma de proceder con él. Las tres parábolas del perdón de Lc 15 son, en realidad, otras tantas parábolas de la predilección divina por los pecadores. Su común denominador es: *Dios ama más a los menos dignos de ser amados porque son los más necesitados de su amor*. Los más amados son los menos amables porque *Dios ama,* como crea, *desde la nada.*

«Habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión»; «se produce alegría ante los ángeles de

JEREMIAS, *Abbá y el mensaje central del Nuevo Testamento,* Salamanca 1981; ID., *Teología...,* 211-238; SPICQ, C., *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento,* Roma 1969, 67ss., 115ss.; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología,* Madrid 1975, 97-104; GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología,* Santander 1987[7], 107ss.; PIKAZA, X., *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús,* Salamanca 1990, 190-193.

19. JEREMIAS, *Las parábolas...,* 231-233; BLÁZQUEZ, R., *Jesús, el evangelio de Dios,* Madrid 1985, 125s.

Dios por un solo pecador que se convierta»; así concluyen las dos primeras parábolas de Lc 15 (vv.7.10); expresiones semejantes de la preferencia divina por los pecadores se encuentran en Mc 2,17 y Mt 21,31-32. El anuncio del reino se revela así, en verdad como *evangelio,* buena nueva de salvación para los insalvables, para los aparentemente irredimibles.

El tríptico de Lc 15 se cierra con la mal llamada parábola del hijo pródigo; en realidad lo es del amor ilimitado del padre[20]. Es decir, el énfasis descansa aquí no tanto sobre el arrepentimiento y el regreso del hijo menor cuanto sobre la disponibilidad del padre para el perdón y la acogida, que contrasta llamativamente con la actitud del hijo mayor, cerrado a toda idea de reconciliación y despechado por el proceder paterno. Los vv. 24 y 32 reiteran las ideas clave de paternidad-filiación-fraternidad: *el hijo será siempre hijo y no siervo;* en el v.21 el padre interrumpe el discurso que el hijo menor había preparado autotitulándose siervo (vv.18.19); al «ese hijo tuyo» (v.30) del hermano mayor responde el padre con un «ese hermano tuyo» (v.32).

La parábola muestra, en suma, que el hombre no logra su salvación en «la fuga emancipatoria y protestataria, sino en el retorno a la casa del padre», un padre que, lejos de humillar al hijo prevaricador, «le restituye sus derechos de filiación»[21]. Y ello es así porque Dios es como el padre del relato: ansioso por poder perdonar y acoger en sus brazos al que había desertado el hogar.

Las tres parábolas habían sido introducidas por una anotación significativa: Jesús las presentó como respuesta a los que se escandalizaban —como el hijo mayor— de su trato familiar con los pecadores (Lc 15,1-3). La justificación de Jesús consiste, pues, en manifestar que él obra así porque así es como obra el propio Dios. Este mensaje de un Dios que otorga trato preferencial a los pecadores «es algo que carece de cualquier para-

20. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 158ss.; BLÁZQUEZ, 157ss.; FITZMYER, 670ss. Ya BONNETAIN (*art. cit.*, 995) había advertido que «el personaje principal es el padre, que representa a Dios».
21. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo,* Salamanca 1985, 169.

lelismo en la época. Es algo único». El judaísmo, incluido el Bautista, acepta a los pecadores *después* que se han convertido y hecho penitencia; Jesús les ofrece la salvación «*antes* de que ellos hagan penitencia»[22]. Emerge de este modo, y de forma absolutamente nueva, la incondicionalidad e ilimitación de lo que es pura gracia; se explica entonces que Jesús exija —según se ha visto anteriormente— el seguimiento incondicional, como *la única respuesta adecuada al amor de Dios igualmente incondicional.*

Lucas nos ofrece todavía otra parábola ilustrativa de esta tesis; es la parábola del fariseo y el publicano (18,9-14)[23]. Dirigida a «algunos que se tenían por justos» (v.9), describe dos modelos de religiosidad, encarnados en los dos protagonistas de la escena. La situación de uno de ellos, el publicano, no tiene salida según la teología judía de la época; se trata de un exactor de impuestos inicuos, colaboracionista con la potencia colonial, habituado a ejercer sin escrúpulos un oficio despreciable. A los ojos de la mentalidad dominante, nadie es menos digno de perdón que éste. Y, sin embargo, es a éste, y no al irreprochable fariseo, a quien Dios justifica (v.14) sin que se dé ninguna razón (como no sea «el corazón contrito y humillado» al que alude el comienzo de la plegaria del publicano, cita implícita de Sal 51,1), *por pura gracia*. La parábola condena cualquier pretensión de autojustificación humana por el cumplimiento de las normas (vv.11.12) y anticipa la repulsa paulina de una justificación «por las obras de la ley».

En la misma línea de la parábola de Lucas habría que situar la del patrono generoso (Mt 20, 1-15)[24]. Un pasaje paralelo del Talmud hierosolimitano destaca la equidad del propietario, que paga lo mismo a todos, pero porque los últimos han trabajado más y mejor que los primeros. La versión que ofrece Jesús es provocativa por inesperada: los últimos reciben lo mismo que los primeros, exclusivamente *porque el Señor quiere* (v.14),

22. JEREMIAS, *Teología...*, 147, 209.
23. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 172-179; FITZMYER, 854-867. Sobre los publicanos y fariseos, vid. los *excursos* de GNILKA, 123s., 125s.
24. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 168-171; BONNARD, 434-437.

porque *es bueno* (v.15). El relato popular estaba presidido por la idea del mérito; en el texto evangélico domina la idea de la gracia.

Jesús no se ha limitado a proclamar la paternidad misericordiosa de Dios, sino que ha ajustado su conducta a esta proclamación. A las palabras se suman las acciones; a la teoría, la praxis. La predilección por los pecadores se ratifica en el gesto de comer con ellos; el alcance simbólico del mismo —la comunión de mesa equivalía a una comunión de vida y de destino— provocó a menudo el escándalo de los bienpensantes (Mc 2,15-16; Lc 15,2).

Junto con la predilección por los pecadores, Jesús manifestó repetidamente su predilección por «los pequeños»; esta designación comprende la vasta gama de seres humanos marginales, desdeñados, preteridos. Los pobres, los enfermos, las mujeres, los niños[25], son los preferidos de Jesús. Las bienaventuranzas (Mt 5,1-12; Lc 6,20-23) y la parábola del rico epulón (Lc 16, 19-31) son taxativas al respecto, como lo son los textos de Mt 25, 40-45 («lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos *más pequeños,* a mí me lo hicisteis»), Mt 11,25 (Jesús da gracias al Padre por revelar a «los pequeños» lo que oculta a los sabios), Mc 9,42 (quien escandaliza a «los pequeños» se condena), etc. En todos estos textos «los (más) pequeños» son la viva encarnación de aquel grano de mostaza («la más pequeña de las semillas») con que se había simbolizado el comienzo del reino.

La razón de esta resuelta parcialidad es la misma expuesta anteriormente a propósito de los pecadores; Jesús habla y actúa así porque así piensa y obra Dios. La gratuidd de la voluntad salvífica del Padre conlleva la primacía absoluta de los desprovistos de títulos y méritos. De esta forma, *Jesús realiza una operación de recuperación de lo humano desde abajo, comenzando por los últimos y convirtiéndolos en primeros* (Mt 19,30). *El ser humano más insignificante,* justamente en cuanto insignificante según la común estimación, *es el valor más alto de la*

---

25. LEGASSE, S., *Jésus et l'enfant. «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique,* Paris 1969; BLÁZQUEZ, 96ss., 129ss.; JEREMIAS, *Teología...,* 133ss.

realidad en la peculiar tasación que Jesús hace del conjunto de las criaturas. «Uno solo de estos pequeños» vale más que todo. ¿Por qué? Porque «sus ángeles en el cielo ven continuamente el rostro de mi Padre» (Mt 18,10), es decir, porque son servidos (precisamente ellos, *los pequeños*) por los llamados «ángeles del Rostro», la máxima jerarquía celeste después del propio Dios[26]. De ahí que «no es voluntad de vuestro Padre del cielo que se pierda *uno solo* de estos pequeños» (Mt 18,14).

En resumen, el Dios que reina ya ahora es, a la vez y sobre todo, el Padre que ama y perdona, que prefiere a los pequeños «porque es bueno», ante quien el hombre ha de sentirse hijo y no siervo. El reino de Dios se desvela entonces como el reino del hombre, en el que los pecadores son preferidos, los más pequeños son los más grandes (Lc 9,48) y los últimos son los primeros. *No es el reino del poder y la fuerza, sino de la gracia y la debilidad.* Jesús llama al seguimiento con vistas a la instauración de ese reino, o lo que es lo mismo, con el objeto de crear una comunidad nueva, distinta tanto del esoterismo elitista del modelo qumrámico como del activismo agresivo del modelo zelota. El rasgo distintivo de esa comunidad, con la que amanece el verdadero reino, es la invocación de Dios como *Abbá,* el reconocimiento de la propia filiación y el establecimiento de la fraternidad interhumana.

En una situación tan altamente conflictiva como la que se vivía en aquellos momentos, la propuesta de Jesús consiste en *la radicalización del amor.* Y la justificación de esta propuesta reside en el modo de ser y de obrar divinos; porque Dios ama y perdona sin medida, la sola comunidad digna de él —el único genuino reino de Dios— será aquélla en la que sus miembros vivan permanentemente en el amor y el perdón fraterno: «amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, *para que (así) seáis hijos de vuestro Padre celestial*» (Mt 5,44; cf. Mt 18,21ss.). Cuando más tarde oigamos a Juan disertar incansablemente sobre el amor como la señal distintiva de *lo cristiano,*

26. Sobre el significado de «los ángeles del Rostro», vid. Di Pinto, 667s.

no olvidemos que la fuente de su inspiración se emplaza en la viva memoria de lo que había escuchado de boca de su maestro y señor.

2. La doctrina paulina de la gracia

Pablo es el expositor por excelencia de la doctrina bíblica de la gracia. A él se debe la acuñación del término *cháris* con el sentido técnico que luego se hará común en el uso teológico. Dicho término, que no aparece en Mt y Mc y que Lc utiliza muy raramente y con un significado fluctuante, es empleado masivamente por el apóstol[27], que hace de él «el concepto central de su comprensión de la fe cristiana»[28].

Junto al de *gracia*, y estrechamente ligado a él, el concepto de *justificación* es decisivo en el pensamiento paulino. A ambas categorías clave dedicaremos, pues, nuestra atención en cuanto sigue. No sin advertir antes que la tipología Adán-Cristo —de la que hemos dado cuenta en otro lugar de este libro— contiene ya virtualmente los desarrollos que nos ocuparán a continuación.

2.1. Gracia

Ya en sus primeros escritos, y probablemente bajo el recuerdo imborrable de su experiencia de Damasco, Pablo reflexiona acerca del misterio de la vocación cristiana. En continuidad con las ideas del Antiguo Testamento, afirma por de pronto que los creyentes lo son porque han sido objeto de una *elección* («conocemos, hermanos, ...vuestra elección»: 1 Ts 1,4; «Dios os ha elegido desde el principio»: 2 Ts 2,13) o de una *llamada* («...os ha llamado»: 2 Ts 2,14; «...aquellos que han sido llamados»: Rm 8,28), que es «gracia de nuestro Dios» (2 Ts 1,12; cf. 1 Co 3,10; 15,10), su «don del consuelo eterno»

---

27. ESSER, 238s.; BONNETAIN, 715s.; SCHILLEBEECKX, 75, 94ss. (con un resumen de la evolución semántica del término en el judaísmo helenista).

28. PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 81.

(2 Ts 1,12); y no mérito del hombre, que «no debe atribuirse cosa alguna» (2 Co 3,5), puesto que es «recipiente de barro» que pone en evidencia «la fuerza divina, y no humana» (2 Co 4,7; cf. 12,10).

Esta idea de una elección libérrima, por gracia, no abandonará ya a Pablo. El «resto de Israel» subsiste porque «ha sido elegido por gracia» (Rm 11,6) y la gracia es «don de Dios» (*Theoû tò dôron:* Ef 2,8). El entero prólogo de Ef es un himno a esta predestinación graciosa, por la que Dios dispone santificar y glorificar en Cristo a «los elegidos de antemano según el previo designio» (Ef 1,11), predestinación que debe suscitar no tanto sentimientos de temor o angustia cuanto la certidumbre gozosa de haber sido alcanzados por la benevolencia divina, «que realiza todo conforme a la decisión de su voluntad» (Ef 1,11 b).

Estas ideas difícilmente habrían podido surgir en la mente de Pablo sin la herencia veterotestamentaria de un Dios compasivo y misericordioso. Sólo que el apóstol cuenta ahora con un dato adicional para corroborar esa imagen divina: el hecho de que Dios «no se reservó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros», lo que le permite «estar seguro» de que nada ni nadie «podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo» (Rm 8,31-39).

Con estos antecedentes, el término *cháris* —empleado significativamente siempre y sólo en singular— sirve a Pablo para designar la condensación de todos los gestos y etapas de la iniciativa salvífica divina, más su saldo resultante. De ahí que lo use al comienzo y al final de muchas de sus cartas (1 Co 1,3; 16,23; 2 Co 1,2; 13,13; Ga 1, 3; 6,18; Ef 1,2; 6,24; Flp 1,2; 4,23; Col 1,2; 4,18), no como mera fórmula protocolaria de salutación y despedida, sino a modo de *inclusio,* como cifra compendiada del entero mensaje epistolar.

Este sentido englobante de *cháris* aparece nítidamente en Rm 3,23-24: «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios y son justificados por *el don de su gracia* en virtud de la redención realizada en Cristo». Todos los elementos del acontecimiento salvífico se dan cita aquí: a) la previa pecaminosidad universal; b) la redención de la misma en Cristo, que otorga la justificación; c) *el don de la gracia divina,* que hace inteligible el tránsito sorprendente e inesperado de a) a b). Esta gracia

(cháris) conferida gratuitamente *(doreán)* es más efectiva y radical que la mera compasión y misericordia divinas a las que apelaba el Antiguo Testamento; es el poder escatológico que aniquila el pecado del mundo para poner en su lugar la salvación universal[29]. La gratuidad de esta gesta salvífica, puesta aquí de relieve por el empleo redundante de dos términos *(doreán-cháris),* se ratifica con el *katà chárin* de 4,16 y con la expresión igualmente redundante de 5,15 («la *gracia* y el *don en gracia*»).

El sentido totalizante que Pablo otorga a *cháris* se comprende mejor si se advierte que para él los contenidos concretos del término se identifican, en última instancia, con la persona de Cristo. La *cháris* paulina —digámoslo una vez más— no es *algo,* sino *alguien.* Según Pablo, no basta con decir que hemos obtenido el acceso a ella *por Cristo* (Rm 5,2); hay que decir además que *el don es Cristo mismo:* él es, en efecto, lo que nos ha sido dado graciosamente (Rm 8,32; verbo *charídsomai*). La vida entregada de Cristo es la gracia por antonomasia y es lo agraciante por antonomasia. La salvación *por gracia* consiste en un ser vivificados y resucitados *con Cristo* (Ef 2,4-6); «el don gratuito de Dios es la vida en Cristo» (Rm 6,23). Dicho brevemente: la «gracia de Dios» es «la gracia de Cristo» (1 Co 1,3; 16,23; 2 Co 1,2; 13,13; etc.) y «la gracia de Cristo» es Cristo, sin más.

Esta concentración cristológica del concepto de gracia, que había sido anticipada atemáticamente en los sinópticos con su concepción del seguimiento de Jesús, es el rasgo que marca más netamente las distancias entre los dos Testamentos en lo tocante a nuestro asunto[30]. Es también, y con mucho, la acepción dominante de *cháris* en el *corpus* paulino. Los restantes significados del término[31] son secundarios y operan siempre en función del sentido principal.

---

29. WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos* I, Salamanca 1989, 234; BULTMANN, R., *Theologie...*, 290 (la gracia es «el acontecimiento escatológico decisivo»; en cuanto tal, es «un poder que neutraliza el poder del pecado»).

30. Sobre las coincidencias y divergencias de ambos Testamentos respecto al concepto de gracia, vid. PESCH, 82-85.

31. Vid. en ESSER (240) una breve pero completa reseña de los mismos.

Importa destacar por último que Pablo asocia frecuentemente la idea de gracia a la de liberación. Él es el único autor neotestamentario que utiliza sistemáticamente el vocabulario derivado del sustantivo «libertad» *(eleuthería)*[32]. No se trata aquí tanto del libre albedrío cuanto de la liberación del estado de alienación descrito en Rm 7,14ss., que ha caducado con el don escatológico de la gracia. Y así, la vida que nos ha sido dada en Cristo «libera de la ley del pecado y de la muerte» no sólo a los humanos, sino a la entera creación (Rm 8,2.21.23); el agraciado «ya no es esclavo, sino hijo» (Ga 4,7); «Cristo nos libertó para la libertad»; la vocación cristiana es, por tanto, un «ser llamados a la libertad» (Ga 5,1.13; cf. 1 Co 7,22: «el que recibió la llamada del Señor siendo esclavo, es un liberto del Señor»); la verdadera libertad está «allí donde está el Espíritu del Señor» (2 Co 3,17).

Esta doctrina de la libertad en y por Cristo tenía que resultar singularmente significativa en un mundo como el helenista, angustiado por el sentimiento trágico de una fatalidad inexorable, agobiado por el peso de las potestades cósmicas o las divinidades caprichosas y despóticas (cf. Ga 4,3.8-11; Col 2,8). Pero servía también para desatar las múltiples ataduras que imponía a las conciencias el legalismo judaico, con su proliferación de normas, vetos y tabúes (Ga 5,1-6; Col 2,16-23)[33].

La doctrina paulina de la gracia como don liberador no podía menos de suscitar fuertes oposiciones entre ciertos grupos de cristianos procedentes del judaísmo, que no parecían haber comprendido aún cabalmente el significado escatológico del acontecimiento *Cristo*. Frente a ellos Pablo va a hacer valer el axioma de la justificación por la fe, no por las obras de la ley[34].

---

32. El sustantivo aparece seis veces; el adjetivo *eleútheros*, dieciséis; el verbo *eleutheróo*, cinco; cf. SCHLIER, H., «Eleútheros», en *TWNT* II, 484-500; CERFAUX, 378-385.

33. MUSSNER, F., *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 53-64; PASTOR, F., *La libertad en la Carta a los Gálatas*, Madrid 1977; VOLLENWEIDER, S., *Freiheit als neue Schöpfung*, Göttingen 1989.

34. Sobre los posibles precedentes de la conexión causal fe-gracia en el judaísmo griego prepaulino, vid. SCHILLEBEECKX, 101ss.

2.2. *Justificación: la Carta a los Gálatas*

El axioma al que se acaba de aludir se encuentra formulado por primera vez en Ga 2,16: «...el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo». Todo el pasaje en el que se encuadra esta frase (Ga 2,15-21) merece ser leído con detenimiento[35].

«Nosotros somos judíos de nacimiento» (v.15); Pablo es tan judío como sus interlocutores, y no «un gentil pecador». Por eso tiene aún más fuerza la declaración que va a hacer a renglón seguido (v.16), encabezada por un giro («sabedores de que»: *eidótes hóti*) que en el uso paulino introduce siempre una certeza de fe.

La acción justificadora se expresa con un verbo *(dikaioûn)* que importa no tanto una simple declaración forense de inocencia[36] cuanto la acción por la que Dios comunica su «justicia» al hombre, justicia consistente —según se ha señalado en el capítulo anterior de este libro— en la fidelidad divina a la alianza, que hace a Dios usar de perdón y misericordia con su pueblo, esto es, que lo *justifica* (=lo hace justo)[37]. Tal acción

35. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1965, 90-107; SCHILLEBEECX, 113-118; CERFAUX, 316-320. Sobre la concepción paulina de la justificación, vid. SEEBASS, H., «Justicia», en *DTNT* II, 408-410; BULTMANN, 271-285; CONZELMANN, 225-231.

36. Pese a BULTMANN (273), para quien el sutantivo correspondiente *(dikaiosýne)* «es un concepto forense» *(ein forensischer Begriff)*; ¿no estará aquí la exégesis condicionada por el prejuicio teológico?

37. Que Pablo se hace eco aquí —como luego en Rm— de la idea veterotestamentaria de la *justicia de Dios* es una estimación comúnmente aceptada en la exégesis; vid. SCHLIER, *Lettera...*, 92s.; CERFAUX, 322-329; LYONNET, S., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1966, caps. 2 y 3; KUSS, O. *La lettera ai Romani* I, Brescia 1962, 161-180; WILCKENS, 251-286 (amplísimo *excursus* sobre «la justicia de Dios», con abundante bibliografía). PESCH (193-197) muestra que *dikaioûn* puede traducirse por «declarar justo», a condición de que tal declaración no se entienda de un modo puramente forense o extrinsecista. Y es que, cuando la declaración es *palabra de Dios*, comporta la fuerza plasmadora, *creativa* (cf. Rm 4,17), propia de tal palabra (RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1987², 31ss.). El protestante WILCKENS reconoce que la clásica alternativa entre una justificación «imputativa» (forense) y una justificación «efectiva» está ya superada, «tanto en la teología dogmática como exegética de ambas confesiones; se ha puesto de manifiesto que la alternativa era equivocada» (*op. cit.*, 312). Volveremos sobre esta cuestión en otro lugar de este libro.

gratuita se inicia según Pablo en el bautismo (1 Co 6,11: «habéis sido *lavados,* habéis sido santificados, habéis sido *justificados*»), que es nuevo nacimiento a una nueva vida (Rm 6,3-4), que, por tanto, produce una transformación interior *real,* al infundir en el bautizado un nuevo principio vital, sobre el que volverá nuestro texto en el v.20.

La justificación denotada por el verbo *dikaioûn* acontece, prosigue Pablo, no «por las obras de la ley», sino «por la fe en Jesucristo» *(dià písteos Iesoû Christoû).* Por *érga nómou* hay que entender las obras que cumplen la ley, la observancia de los preceptos. La tesis paulina es, pues, provocativa: *hacer la voluntad de Dios,* expresada en la ley mosaica, *no basta para la salvación;* como se recordará, algo semejante se había dado a entender en el episodio del joven rico (Mc 10,17s). Por el contrario, Pablo sostiene que el factor determinante aquí es algo inédito e insólito: la *pístis Iesoû Christoû,* la fe que tiene por objeto a Jesucristo (en el lenguaje de los sinópticos, el seguimiento incondicional de Jesús).

La antítesis *érga nómou-pístis Christoû,* que Pablo estatuye en nuestro texto por primera vez, significa que la *pístis* no es un *érgon* y que *Christós* no es un *nómos.* Cristo es más bien el espacio donde tiene lugar la justificación (cf. v.17: «ser justificados *en* Cristo»), espacio que se nos abre *exclusivamente* por la fe[38].

El ser judío no impide el ser cristiano (v.16: «también nosotros hemos creído en Cristo Jesús») pero ser cristiano implica admitir que «nadie será justificado por las obras de la ley». Pablo reitera el axioma formulado en la primera parte del verso, sirviéndose de una cita del Sal 143,2 («no es justo ante tí ningún viviente»), sin duda como argumento *ad hominem* y dado que sus interlocutores debían admitir la autoridad del texto citado, pero añadiéndole de su propia cosecha el «por las obras de la ley».

---

38. El giro «ser justificados en Cristo», que es «el Hijo de Dios» (v.20), sugiere ya que la justificación conlleva la filiación adoptiva. Nos ocuparemos de esta dimensión de la teología paulina de la justificación más adelante (*infra,* cap. 10).

Llegados a este punto, el v.20 juega en el razonamiento paulino un papel capital: «no vivo yo, es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne[39], la vivo en la fe de Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí». Decíamos antes que la justificación por la fe no puede entenderse en un sentido forense, extrínseco, como mera declaración judicial que deja el interior del hombre tal cual era. Ahora comprendemos mejor por qué esta interpretación no se adecuaría a la lógica del pensamiento paulino; la justificación conlleva una nueva vida; la vida misma de Cristo es transfundida al cristiano («es Cristo quien vive en mí»; cf. Col 3,3: Cristo es «vuestra vida»). Éste vive ahora, no merced a su *ego* carnal («vivo no yo»), sino gracias al Cristo entregado por (en favor de) él. Aunque el creyente continúe a vivir «en la carne» *(en sarkí)*, ya no vive *de* la carne, sino de y en «la fe del Hijo de Dios». Dicha fe es ni más ni menos que la correspondencia obligada hacia quien «me amó y se entregó a sí mismo por mí»; es, pues (en este texto y a reserva de una ulterior dilucidación de los contenidos de la *pístis* paulina), la adhesión personal del cristiano al amor y la autoentrega de Cristo[40].

En resumen; a la cuestión subyacente en la polémica contra los judaizantes (¿por qué no pueden justificar las obras de la ley, sino *sólo* la fe?), la respuesta de Pablo es definitivamente clara: decir *justificación* es decir *nueva vida*. Pero esa vida nueva es la de Cristo; sólo puede, pues, ser recibida como don absolutamente gratuito, como *vida entregada*. No puede adquirirse

39. Si no aquí, sí en otros pasajes de Gálatas (4,29; 5,13-25; 6,8) y de Romanos (7,5s.; 8,5-11) establece Pablo una antítesis *carne-espíritu* que hunde sus raíces en la antropología del Antiguo Testamento; la esfera de la *sarx* es el ámbito de la debilidad, caducidad y pecaminosidad; el hombre-carne es el ser humano en sí y por sí, cerrado en el círculo sin salida de su indigente inmanencia. La esfera del *pneûma*, en cambio, es el ámbito de una dinámica transformadora y portadora de la vida nueva; el hombre abierto al Espíritu es el ser humano receptivo al don gratuito de Dios. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 70-74.

40. Este aspecto dinámico-interpersonal de la fe al que Pablo se está refiriendo se pone de relieve gramaticalmente en el giro del v. 16: el «hemos creído *en Cristo*» se expresa con la preposición *eis* y el acusativo (*kaì hemeís eìs Christón Iesoûn episteúsamen*); cf. ALFARO, J., «Fides in terminologia biblica», en *Greg* (1961), 463-474.

autónomamente con esta o aquella obra *(érgon)* humana, sino acogerse en la adhesión amorosa y agradecida de la fe *(pístis)*. *La justificación,* en suma, *es pura gracia, y la gracia es la persona y la vida del mismo Cristo dándosenos,* como habíamos constatado ya en el apartado anterior de este capítulo. La ley puede ejercer únicamente una función dispositiva, *pedagógica* (Ga 3,24: «la ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo»), pero no puede *salvar* (=justificar por la vía de la vivificación). Si la ley tuviese esa virtualidad, concluye Pablo, «Cristo habría muerto en vano» (v.21).

2.3. Justificación: la Carta a los Romanos

La doctrina expuesta sumariamente en Ga va a ser retomada y considerablemente profundizada por Pablo en Rm. El contexto sigue siendo el mismo: la necesidad de atajar las desviaciones judaizantes en torno al concepto clave de justificación. Contra una economía de salvación fundada en los principios del mérito y la retribución, cuyo instrumento serían las obras de la ley, Pablo diseña una economía de salvación fundada en el principio del amor gratuito divino, cuyo instrumento es la fe[41]. Y así:

a) A la alianza del Sinaí, entendida como contrato (cuasi) bilateral[42], se opone la promesa hecha con anterioridad a cualquier prestación humana[43]. O lo que es equivalente: a Moisés se opone Abraham, quien «no obtuvo la justicia por las obras», sino porque «creyó en Dios» y esa fe «le fue reputada como justicia» en virtud de la promesa divina de la que «se fió enteramente» (Rm 4; Pablo amplifica aquí lo ya avanzado más expeditivamente en Ga 3,6-9). Abraham era el prototipo del justo en el Antiguo Testamento; Pablo aprovecha esta apreciación para hacer ver que aquello por lo que agradó a Dios no consistía en ningún tipo de *obras,* sino en la *fe,* es decir, en la

---

41. LYONNET, S., *Quaestiones in epistulam ad Romanos* I, Roma 1962, 101-104.
42. Vid. *supra,* cap. 5,1.2 (la tercera forma de *berit*).
43. *Supra,* cap. 5,1.2 (la primera forma de *berit*).

adhesión sin vacilaciones a la palabra promisoria que se le había dirigido.

b) A los méritos de los patriarcas se opone la predestinación, elección y llamada anteriores a —e independientes de— cualquier mérito. En Ga 1,15 Pablo mencionaba su propio caso como ilustración de este modo divino de proceder; a él Dios «lo separó desde el seno de su madre y lo llamó por su gracia». Pues bien, así es como actúa Dios en todos los casos, interviniendo «para bien ... de aquéllos que han sido llamados... A los que de antemano conoció, también los predestinó ... A los que predestinó, a ésos también los justificó; a los que justificó, a ésos también los glorificó» (Rm 8,28-30; cf. 9, 11-13.20-24).

c) A la justificación fundada en una presunta justicia distributiva divina se opone la justificación fundada en la justicia salvífica gratuita: «pero *ahora,* independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado»; tal manifestación estriba en que, si bien «todos pecaron» (y, por tanto, nada podían merecer de una justicia *distributiva*), los pecadores «son justificados por el don de su gracia»; así es cómo Dios «muestra su justicia en el tiempo presente, para ser el justo y justificador» (Rm 3,21-26). El *ahora* mencionado en el v. 21 es el *kairós* escatológico del v.26, momento privilegiado de la historia en el que se revela que Dios es *justo* por el hecho de que es *justificador*[44].

d) En fin, a la justificación por las obras de la ley se opone la justificación por la fe. Pablo repite el axioma de Ga 2,16 modulándolo con diversas formulaciones, a modo de variaciones sobre el mismo tema: la justicia de Dios se ha manifestado «independientemente de la ley *(chóris nómou)... por la fe* en Jesucristo» (Rm 3,21); en 3,27 se contraponen «la ley de las obras» y «la ley de *la fe*»; en 3,28 se asevera enfáticamente («pensamos»: *logidsómetha*) que «el hombre es justificado *por la fe,* sin las obras de la ley» *(chóris érgon nómou);* vid. todavía 3,20; 4,13; 5,1.

---

44. Rm 3,21-26 es uno de los textos claves de toda la carta; vid. KUSS, 153ss.; WILCKENS, 227ss.; SCHILLEBEECKX, 137ss.

Somos justificados *por la fe;* se ha señalado más arriba que Pablo entiende por *pístis*, al menos y en principio, una adhesión personal del cristiano a Cristo. En este sentido, la fe paulina es el acto más libre (más *humano*), puesto que se trata del establecimiento de relaciones interpersonales, y a la vez más manifestativo de la radical insuficiencia humana para obtener autónomamente la propia salvación, puesto que con él el creyente reconoce expresamente la necesidad absoluta de Cristo y se entrega enteramente a él, en respuesta a la total autoentrega con que Cristo lo ha gratificado[45].

Así pues, la fe comporta ante todo una decisión; el hombre que recibe la llamada de Dios ha de optar. Tal opción entraña el compromiso de la conversión, del cambio de vida; Pablo expresa esta idea hablando de la fe como «obediencia» (*hypakoé*: Rm 1,5; 15,18; 16,26) y, correlativamente, de la incredulidad como «desobediencia» (*parakoé*: Rm 5,19) o «rebeldía» (*apeitheía*: Rm 11,30.32). Pero la obediencia no servil, sino humana, sólo puede darse allí donde hay confianza. De modo que creer es obedecer y obedecer es entregarse confiadamente a la voluntad de quien merece crédito. La fe arquetípica, la de Abraham, fue —como ya se señaló— una obediencia que nacía de la confianza (del «esperar contra toda esperanza»: Rm 4,18)[46].

Designando la fe como obediencia, Pablo está además apuntando a otro de los aspectos de su concepción de la *pístis*; su dimensión objetiva. La fe dice, en efecto, relación esencial a la revelación de Dios al hombre, que alcanza su punto culminante en el acontecimiento Cristo y en su evangelio. Creer, pues, significa (amén de confiarse y adherirse incondicional-

---

45. Vid., para cuanto sigue, LYONNET, *Quaestiones...*, 127-136; CERFAUX, 357ss.; KUSS, 180-206 (magnífico *excursus* sobre la *pístis* paulina); BULTMANN, 315-331; CONZELMANN, 183-185.

46. Sobre esta dimensión personal-existencial de la fe, Zubiri ha escrito páginas memorables. «Lo primario y decisivo de la fe se halla precisamente, no en el asentimiento, sino en la admisión... La admisión es un fenómeno que desborda los límites del asentimiento intelectual... La admisión es un modo de eso que venimos llamando entrega..., un ir desde nosotros mismos hacia otra persona dándonos a ella... La fe es, primaria y radicalmente, la entrega de mi persona a una realidad personal» (*El hombre y Dios*, Madrid 1984, 210-212). Cf. *infra*, cap. 8,4.

mente) *tener por verdadero* algo, reconocer y aceptar la palabra revelada. Pablo ansía llevar el evangelio a los romanos porque es «fuerza de salvación para el que cree (en él)», «porque en él se revela la justicia de Dios» (Rm 1,15-17); el apóstol demanda una «confesión de boca» a la fórmula de fe que ha de ser creída en el corazón y que comprende hechos cuya veracidad hay que aceptar (Rm 10,9-10). De ahí que la predicación sea condición ineludible de la fe: «¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique?... Por tanto, *la fe viene de la predicación*» (Rm 10,14-17; cf. 1 Co 3,5; 15,1-3.11). La fe es, pues, respuesta a una propuesta, aceptación de un mensaje[47]. Creer *en* alguien, fiarse de él por entero, importa creer *a* ese alguien, dar crédito a lo que nos comunica; ambos momentos son inseparables. Como es obvio, Pablo no los distingue expresamente, pero su comprensión de la fe sería malentendida si sólo se retuviera uno de ellos dejando caer el otro.

Por último, la contraposición *fe-obras* ¿es una desautorización taxativa de *toda* obra?[48]. Rm 2,10-13 impone de entrada una cierta cautela, a la hora de responder a esta pregunta: «gloria, honor y paz a todo el que obre bien; al judío y al griego... Que no son justos ante Dios los que oyen la ley, sino los que la cumplen; *ésos serán justificados*» (cf. 2,26). El texto parece dar por bueno el principio retributivo de la recompensa a las obras: «en Dios no hay acepción de personas», por lo que «dará a cada cual *según sus obras*» (2,6.10). Por lo demás, «si eliminásemos de los escritos paulinos las exhortaciones éticas [la importancia de las obras], nos quedaríamos con menos de la mitad»[49]. ¿Qué pensar entonces del valor del recto obrar en la mente de Pablo?

---

47. En esta línea es significativo que Pablo emplee a veces el verbo «saber» *(oîda)* como prácticamente sinónimo de «creer»: Rm 6,9; 8,22; 2 Co 4,14; Ga 2,16; Col 3,24 (KUSS, 196s.). La fe abre, pues, el camino a conocimientos nuevos, ensancha el ámbito del saber. Pablo no conoce la antítesis fe-ciencia; creer es conocer lo que más importa para conducir atinadamente la vida. La fe es, en suma, una ciencia suprema y supremamente práctica.

48. Parece ser que la polémica fe-obras era ya conocida en el judaísmo prepaulino; SCHILLEBEECKX, 101-103 (con bibliografía).

49. SCHILLEBEECKX, 136; cf. RONDET, 50s.

Para salir del *impasse* hay que tener presente que, según el apóstol, la fe que justifica es la que va unidad al amor *y a sus obras*. «En Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente *la fe que actúa por la caridad*» (Ga 5,6; cf. 5,13-14); «con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama a su prójimo ha cumplido la ley... La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud» (Rm 13,8-10). Como se ve, las dos cartas (Ga y Rm) que consagran el axioma de la justificación por la fe y no por las obras, advierten a la vez que la fe paulina incluye *las obras de la caridad;* el recto creer (ortodoxia) es inseparable del recto obrar (ortopraxis), y ello hasta tal punto que Pablo habla de «la obra de la fe» *(érgon písteos):* 1 Ts 1,3; 2 Ts 1,11. Así pues, la contraposición fe-obras, lejos de significar una descalificación del recto obrar —lo que conduciría a la anomía ética—, quiere tan sólo ser una impugnación de la autocomplacencia típicamente judaica en el propio *mérito, tan gráficamente denunciada ya en la parábola* del fariseo y el publicano[50].

Con todo, la tesis de la justificación por la fe, no por las obras, debió de crear problemas en las primeras comunidades, pues se prestaba fácilmente a falsas interpretaciones. El texto de Ga 5,13 parece insinuar que tales malentendidos pudieron darse ya en las propias comunidades paulinas. En todo caso, las llamativas formulaciones de St 2,14-26, que invierten literalmente el axioma paulino, demuestran que hubo efectivamente dificultades en otras comunidades, y que tuvieron que ser atajadas con enunciados tan axiomáticos y cortantes como los del apóstol[51].

Recapitulando: gracia, justificación, fe son tres conceptos neurálgicos de la soteriología de Pablo. Cada uno de ellos im-

---

50. Sobre este punto, vid. KUSS, 200s.; SCHILLEBEECKX, 136-139; ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología,* Salamanca 1985, 103ss.

51. BONNETAIN, 1.090.; SCHILLEBEECKX, 149-154; la (aparente) oposición Pablo-Santiago se explicaría teniendo en cuenta el diverso contexto de ambos: Pablo polemiza contra las pretensiones de autojustuficación farisaica de los cristianos judaizantes de la primera generación; el pasaje de St reacciona contra el quietismo perezoso de los cristianos instalados de la segunda generación.

plica a los otros dos y lo que resulta de esta tríada inescindible es un nuevo modo de ser, «ser *en* Cristo» *(eînai en Christô);* expresión que Pablo no se cansa de repetir y que denota un cambio radical de la condición humana, tanto en el nivel ontológico como en el operativo[52]. «El que es en Cristo, es nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Co 5,17); en la raíz de esta mutación está el hecho ya apuntado de que la gracia de la justificación por la fe consiste en un vivir Cristo en nosotros: el *ser en Cristo* equivale en realidad al *ser Cristo en nosotros*. La justificación produce la unión interpersonal, la comunión vital entre Cristo y el cristiano. Sobre esta idea se van a extender con manifiesta predilección las aportaciones del *corpus* joánico a nuestro tema.

3. La doctrina joánica de la gracia

«Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). En este texto se formula concisamente lo que alguien[53] ha llamado «el esquema fundamental» de la entera teología joánica. El origen de la actual economía salvífica es el amor de Dios Padre (cf. Rm 8,31-39) que nos da al Hijo en la encarnación para que éste a su vez dé la vida a quienes creen en él.

Para elaborar su teología de la justificación y la gracia, Pablo partía de la muerte-resurrección de Jesucristo (Ga 2,19-20; Rm 3,21-26; 1 Co 15,1-20). Como indica el texto que se acaba de citar, Juan se remonta al hecho mismo de la encarnación. El Lógos encarnado está lleno de «gracia y verdad» (Jn

---

52. Sigue siendo atendible la monografía de WIKENHAUSER, A., *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, Freiburg i.B. 1956²; cf. CONZELMANN, 211-223. Sobre la fórmula análoga «(ser) con Cristo», vid. KUSS, 409ss.

53. CAPDEVILA, V.M., *Liberación y divinización del hombre. La teología de la gracia en el evangelio y en las cartas de San Juan*, Salamanca 1984, 37 (excelente monografía sobre la doctrina joánica de la gracia que, de haber sido escrita en alemán, estaría siendo citada por todo el mundo). Para cuanto sigue, vid. también BONNETAIN, 1.106ss.; SCHILLEBEECKX, 296ss., y los comentarios a los escritos joánicos que se citarán a continuación.

1,14: *cháris-aletheía,* términos que vierten el binomio veterotestamentario *hesed-emet,* compendio de todos los bienes salvíficos) para que los hombres recibamos de su plenitud (Jn 1,16), de modo que *por él* tengamos también nosotros «la gracia y la verdad» (Jn 1,17), esto es, *la vida* (o la vida *eterna*). En el Hijo encarnado «estaba la vida» (Jn 1,4); Cristo es «el pan de vida» (Jn 6,35-48), «la luz de la vida» (Jn 8,12) o, simplemente, «la vida» (Jn 11,25; 14,6). En él se hallan la luz, la verdad y la vida, los grandes universales abstractos en los que el hombre ha cifrado siempre la salvación, no porque él sea su complemento circunstancial de lugar, sino porque es su sustancia; él *es* (y no sólo *tiene*) luz, verdad, vida[54], lo abstracto es un concreto, lo universal es un singular: la propia persona del Lógos encarnado.

Como se recordará, la ecuación *Cristo=vida* aparecía ya en Pablo (Ga 2,20; Col 3,3-4), quien asigna a la fe el papel de mediación privilegiada (o mejor, exclusiva) para la consecución de la gracia justificante. También Juan enseña lo mismo: la vida se otorga a quien se abre a ella por la fe. «El que cree, *tiene* (ya ahora) *vida* (o *vida eterna*)»: Jn 3,3-7.15.16.36; 5,24; 6,40-47; etc.[55].

Esta fe joánica —como la paulina y, germinalmente, la de los sinópticos— ostenta un marcado carácter cristocéntrico. La fórmula *pisteúein eìs* tiene siempre como destinatario a Jesucristo (salvo en Jn 14,1): 1,12; 2,11.23; 3,16.18.36; etc. Creer significa: a) asentir a la autorrevelación de Jesús; b) adherirse a su persona. Volvemos pues, a encontrar aquí los dos elementos constitutivos de la fe cristiana que habíamos detectado en Pablo; creer es: a) «aceptar nuestro testimonio» (Jn 3,11-12), «guardar/

54. Sobre los célebres *egô eimí* del Jesús del cuarto evangelio, vid. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan* II, Barcelona 1980, 73-85; BROWN, R. E., *El Evangelio según Juan* II, Madrid 1979, 1.512-1.519; SCHILLEBEECKX, 376-389; CONZELMANN, 357-359.

55. De una u otra forma, la expresión aparece doce veces en los escritos de Juan. Sobre la fe joánica, vid. CAPDEVILA, 63-70; BULTMANN, 422ss.; SCHNACKENBURG, *El evangelio*... I, 543-561; BONNETAIN, 1.119-1.121; ALFARO, *Revelación*..., 68ss. En Jn 6,28-29 hace una fugaz aparición la antítesis fe-obras.

recibir mis palabras» (Jn 12,47-48; 17,8); b) un «venir a mí» (Jn 6,34: «el que venga a mí»=«el que crea en mí»; cf. Jn 7,37-38), un «permanecer *(ménein)* en mi palabra» (Jn 8,31) que supone siempre la opción *libre* del creyente. La fe es, en efecto, un acto personal, responsable; el Jesús joánico ha planteado con su aparición en el mundo la crisis escatológica (Jn 1,10-12; 3,18-19; 12,47-48), ante la que el hombre debe decidirse, sin poder eludir la elección. El que no cree es porque «no quiere»: «vosotros no queréis *(oú thélete)* venir a mí» (Jn 5,40). Con ello el incrédulo se cierra a la vida («no queréis venir a mí *para tener vida*»: *ibid.*). Por el contrario, creer en Jesús es estar salvado (o tener vida). Esta dramática dialéctica de una fe/incredulidad que tiene por objeto la persona de Jesús traspasa todo el cuarto evangelio, desde 1,10 hasta 20,31. En tal dialéctica se sustancia el destino del hombre y del mundo[56].

Por otra parte, el carácter absolutamente gratuito del *creer* es subrayado por Juan con un énfasis no menor que el de Pablo. La fe es *don del Padre* («nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae»: Jn 6,44; cf. 6,64s.), *elección del Hijo* (no es el discípulo el que elige a Jesús, sino a la inversa: Jn 15,16; cf. Lc 9, 57ss.) o *su atracción* (Jn 12,32; el verbo es el mismo de Jn 6,44), de modo que sólo sabe que «el Hijo de Dios ha venido» aquél a quien «se ha dado inteligencia para *conocer* al Verdadero» (1 Jn 5,20). En fin, sin este don (del Padre, del Hijo) el hombre no puede dar fruto, más aún, «no puede hacer nada» (Jn 15,4-5) en orden a su salvación. La fe es, en suma y paradójicamente, *respuesta libre* del hombre y *don gratuito* del Padre o del Hijo al creyente. La dificultad de conciliar estos dos rasgos en la estructura del acto de fe es obvia y marcará la historia posterior de la doctrina.

El verbo *ménein*, mencionado más arriba, desempeña un importante papel en la reflexión joánica[57]. El paulino «no vivo

---

56. SCHILLEBEECKX, 322ss.; SCHNACKENBURG, *El evangelio*... II, 325-344 («Decisión y responsabilidad, predestinación y endurecimiento»); BULTMANN, 385ss.; sobre la fe joánica, vid. el valioso estudio de ERDOZÁIN, L., «La fe, adhesión personal a Cristo, según el cuarto evangelio», en *EE* (1991), 443-455.

57. En el evangelio aparece 41 veces; en 1 Jn, 22 veces; vid. SCHNAC-

yo, es Cristo quien vive en mí» es parafraseado ampliamente por Juan con la imagen de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-6). El creyente «da fruto» en la medida en que «permanece» (verbo *ménein*) en Cristo, sin el cual «no puede hacer nada» (v.5). La fórmula recíproca del *permanecer* los cristianos en Cristo y Cristo en los cristianos (Jn 6,56; 14,20; 15,4.5) extiende a una escala histórica el permanecer eterno del Hijo en el Padre (Jn *14,20; 17,21.23*); la comunión de vida intratrinitaria se trasvasa ahora a las coordenadas espaciotemporales de una comunión vital entre Cristo y el cristiano, que introduce a éste en el misterio más íntimo del ser de Dios: «como tú, Padre, en mí y yo en tí, *que ellos* también *sean uno en nosotros*...; yo en ellos y tú en mí» (Jn 17,23).

La *vida,* transcripción en clave joánica del concepto sinóptico de reino, es un don divino porque es el ser mismo del Padre dándose al Hijo desde toda la eternidad y, mediante el Hijo, llegando a nosotros para asumirnos en el circuito vital de la Trinidad. La misión del Hijo —la encarnación— se consuma con su retorno al Padre, pero ya no en solitario, sino con el cortejo de todos los que se han adherido a él por la fe (Jn 14,2-3). Dicha misión ha comunicado al creyente la vida por una suerte de nuevo nacimiento (Jn 3,1-8), a partir del cual el renacido es habilitado para hacer las obras del amor.

Dado que «Dios *es* amor» (1 Jn 4,8), la recepción de la vida (o el ser) de Dios no puede menos de manifestarse en la praxis de la caridad[58]: «si alguno dice: 'amo a Dios' y aborrece a su hermano, es un mentiroso; ...quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4,20s.; cf. Jn 13,34-35; 15,12.17). La caridad fraterna es, esencialmente, la autodonación del cristiano, que prolonga en el plano humano la entrega del Hijo al mundo por parte del Padre (Jn 3,16) y la entrega de la vida que Jesús nos hizo: «él (Cristo) dio su vida por nosotros. *También nosotros debemos dar la vida por los hermanos*» (1 Jn 3,16).

KENBURG, *Cartas de Juan,* Barcelona 1980, 140ss. («Las fórmulas joánicas de inmanencia»); CAPDEVILA, 119-171. Con la idea de la recíproca permanencia Dios-Cristo-cristianos está estrechamente emparentada la inhabitación de la Trinidad en el justo; vid. *infra,* cap. 9,1.1.

58. CAPDEVILA, 249ss. Vid. *infra,* cap. 10,3.

Así pues: Dios es amor, y por ello: a) el Padre nos entregó al Hijo; b) el Hijo se nos entrega; c) nosotros debemos entregarnos a los hermanos.

Esta voluntad de autodonación es, en fin, la única acreditación fidedigna del humano «haber nacido de Dios»[59]. Si realmente Dios es amor, no puede haber otra prueba de que nos hemos apropiado de su vida que no sea la de actuar como él actúa, hacer las obras que él hace: «todo el que ama ha nacido de Dios» porque «el amor es (=procede) de Dios» (1 Jn 4,7). O bien: «nosotros *sabemos* que hemos pasado de la muerte a la vida porque *amamos* a los hermanos» (1 Jn 3,14).

En resumen, pues; creer que Jesús es el Cristo es nacer de Dios y nacer de Dios es amar a los hermanos (1 Jn 5,1). Al igual que ocurría con el acto de fe, esta acto de amor no procede autónomamente del hombre sino del propio Dios-amor; «nosotros amamos porque él (Dios Padre) nos amó primero» (1 Jn 4,19; cf. 4,10); la caridad, como la fe, es don gracioso del Padre, que llega hasta nosotros por la mediación de su Hijo Jesucristo: «en esto se manifestó el amor que Dios nos tiene; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él» (1 Jn 4,9; texto que evoca irresistiblemente el tantas veces citado pasaje de Rm 8,31ss.).

En suma, y para terminar; pese a que el término *gracia* aparece sólo tres veces en el *corpus* joánico (Jn 1,14.16.17), toda la teología del mismo rebosa de lo que con él se denota, al girar incansablemente en torno al misterio del amor que Dios *es* y que se difunde en las tres grandes manifestaciones que han hecho de la historia un proceso salvífico: a) el amor eterno del Padre al Hijo y al mundo; b) el amor del Hijo (encarnado) al mundo y a los hombres; c) el amor de los hombres al Padre, al Hijo y, consiguientemente, a los hermanos.



59. De nuevo se apunta aquí una rica temática (la paternidad de Dios y, por ende, la filiación del cristiano y la fraternidad interhumana) de la que habremos de tratar más adelante: cap. 10,2.

Al término del capítulo anterior nos preguntábamos: ¿en qué consiste concretamente la salvación?; ¿cuándo y cómo se realizará? Ahora podemos responder: la salvación *es* el salvador; es la vida misma de Jesucristo dándosenos; a ella se accede no por la vía de la mera *imitación*, sino por la vía de la *apropiación* o participación *de su ser*. Tal apropiación es factible únicamente en el seguimiento; éste se origina en una llamada gratuita a la que se responde por la fe y el amor, que son a la vez *libre opción* humana y *don gracioso* de la iniciativa salvífica divina.

A todo lo cual, el Nuevo Testamento añade todavía: los que han sido salvados son inhabitados por la Trinidad, participan de la naturaleza divina, devienen hijos en el Hijo. Estos tres temas, tan sólo enunciados en el presente capítulo, así como el de la simultánea afirmación de la gratuidad y libertad de la fe y el amor, serán considerados en la reflexión teológica, a desarrollar en próximos capítulos.

7
Historia de la doctrina de la gracia

BIBLIOGRAFÍA: BAUMGARTNER, C., *La Grâce du Christ*, Tournai 1963; FRANSEN, P., «Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia», en *MystSal* IV/2, 611-730; MARTÍN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*: *HDG* III/5b, Freiburg-Basel-Wien 1980; PESCH, O.H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983; ID., «La gracia como justificación y santificación del hombre», en *MystSal* IV/2, 790-876; PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca 1980; RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966; ROVIRA, J.M., *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979.

El desarrollo histórico de la doctrina de la gracia ha seguido caminos distintos en las dos grandes tradiciones cristianas, la oriental y la occidental. Las razones de este diverso itinerario aparecerán en el curso de la exposición. Comenzaremos ésta por la tradición oriental, más asertiva que polémica, para dedicar el resto del capítulo al seguimiento de la gran controversia sobre la justificación y la gracia que se inicia en Occidente con el pelagianismo y se prolongará hasta el jansenismo, pasando por el semipelagianismo, la crisis de la Reforma y el bayanismo.

En el curso de esta controversia, la Iglesia tendrá que rechazar las dos opciones alternativas representadas por el optimismo naturalista del pelagianismo y el pesimismo existencial del protestantismo. Estos son, en efecto, los polos entre los que ha oscilado pendularmente la disputa: o una afirmación de la

libertad humana tal que evacua la gracia, o una exaltación de la gracia tal que evacua la libertad. Cada una de estas alternativas ha contado, una vez condenadas por la Iglesia, con sendas versiones residuales: el pelagianismo reaparece en formato reducido con el semipelagianismo; el pesimismo protestante se reencarna en los teólogos católicos Bayo y Jansenio.

1. La tradición oriental: la gracia como divinización

La patrística griega ha localizado la clave de la salvación del hombre en su participación en el ser de Cristo y, mediante él, en el misterio de la comunión vital trinitaria. De ahí que en la teología oriental de la gracia la categoría relevante sea la de *divinización:* el hombre llega a ser *por gracia* lo que las personas de la Trinidad son *por naturaleza* (sin que ello signifique, claro está, que se emplee expresamente la dialéctica gracia-naturaleza). La teología paulina de la justificación del pecador mediante el sacrificio de la cruz no se ignora, pero ocupa un lugar secundario.

Sin que quepa negar la influencia de la filosofía religiosa de ascendencia platónica, que presentaba como ideal antropológico la asimilación del hombre a lo divino, el punto de partida de esta teología de la divinización es un doble dato bíblico: el concepto veterotestamentario del hombre imagen de Dios[1] y el mensaje joánico de la encarnación del Lógos. Gn 1 y Jn 1 están así en la raíz de la entera reflexión oriental sobre el misterio de la gracia. Esta determinante inspiración bíblica hace que la doctrina cristiana de la divinización se desmarque netamente de las interpretaciones filosóficas homónimas, para las que la participación humana en el modo de ser divino era, no don gratuito, sino conquista esforzada del propio hombre.

1. VV.AA., *Der Mensch als Bild Gottes,* Darmstadt 1969; HAMMAN, A. G., *L'homme image de Dieu,* Paris 1987. Para cuanto sigue, vid. FRANSEN, 611-618; BAUMGARTNER, 41-57; RONDET, 63-80; GROSS, J., *La divinisation chrétienne d'après les Pères grecs,* Paris 1938; MERSCH, E., *La théologie du Corps Mystique* II, Bruges 1955, 29-41; PHILIPS, 33-43.

Es Ireneo de Lyón[2] el primer gran expositor de esta concepción. El Hijo de Dios se ha encarnado para que el hombre fuese divinizado; de una u otra forma, tal pensamiento aparece repetidamente en su obra[3]. «El Verbo de Dios..., a causa de su inmenso amor, devino lo que nosotros somos para conseguirnos que fuéramos lo que él es»[4]; el eco de esta sentencia ireneana traspasa la entera patrística griega; seis siglos más tarde, Juan Damasceno escribirá que «el Hijo de Dios... se hizo partícipe de nuestra pobre y enferma naturaleza... a fin de hacernos a nosotros partícipes de su divinidad»[5].

La encarnación es, pues, comunión de la persona divina del Hijo con la condición humana y recapitulación de toda la humanidad —y todo lo humano— en la divinidad filial del Lógos encarnado. Sólo así era hacedero el designio primordial que había presidido la creación del hombre: hacer de él un ser a imagen de Dios[6].

El carácter *carnal*, encarnatorio, de la gracia, tan vigorosamente subrayado por Ireneo, es silenciado por Orígenes, en virtud de una antropología claramente tributaria del dualismo neoplatónico[7]. Sin embargo, no por ello dejó el pensador alejandrino de destacar la función del Dios hecho hombre como «fuente y principio» de la filiación con que Dios gratifica a los seres humanos[8]. Los creyentes «ven cómo desde entonces (desde la encarnación) comenzaron a entretejerse la naturaleza divina y la humana. Así, la naturaleza humana, por su comunión con la divinidad, se torna divina no sólo en Jesús, sino también en todos los que, después de creer, abrazan la vida que Jesús enseñó, vida que conduce a la amistad y comunión con Dios»[9].

---

2. ORBE, A., *Antropología de San Ireneo,* Madrid 1969, caps. 4 y 5.
3. *Adv. Haaer.* 3,18.19; 4,34,4. El término mismo de *divinización* no figura en la obra del obispo lyonés; el primero en utilizarlo parece haber sido Clemente Alejandrino (cf. BAUMGARTNER, 49).
4. *Adv. Haer.* 5, praef. (*R* 24).
5. *De fide ortod.* 4,13 (*R* 2370).
6. *Adv. Haer.* 3,18,1.7.
7. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* Santander 1988, 98.
8. *Contra Celsum* 1,57.
9. *Ibid.* 3,28.

La importancia de la encarnación vuelve a aparecer, con acentos muy semejantes a los de Ireneo, en la teología de Atanasio. Asumiendo nuestra carne mortal, el Hijo de Dios la hace partícipe de la gloriosa inmortalidad propia de la condición divina. «El Verbo, al asumir la carne, no quedó disminuido; antes bien, convirtió en divino lo que revistió»[10]. Según Atanasio, «no de otro modo» pueden devenir hijos de Dios quienes son criaturas suyas, como no sea mediante «el Espíritu de aquél que es Hijo natural y verdadero». Es justamente para que esto pudiera ocurrir por lo que «el Verbo se hizo carne: para que el hombre se hiciese idóneo receptor de la divinidad»[11].

Todas estas consideraciones las hace el obispo alejandrino en el contexto del contencioso antiarriano; la antropología está aquí —como lo estaba en Ireneo y Orígenes— en función de la cristología. Ello explica que, al hablar de la salvación del hombre, que no es sino su divinización, se tome como referencia básica no la pecaminosidad humana, sino la condición creatural: «sólo por la participación en el Verbo mediante el Espíritu reciben (los hombres) desde el Padre esta gracia (de la divinización)»[12].

Gregorio de Nisa ve en la encarnación la unión del ser divino con la entera comunidad humana. La persona del Hijo ha divinizado al ser humano de Jesús *actualmente* y a todos los seres humanos *virtualmente*. «Por la unión con aquel que es inmortal, también el hombre se hace partícipe de la incorrupción»[13]. Para que esta potencial divinización se actualice, es menester la acción santificadora de la humanidad de Cristo tal y como opera a través de los sacramentos, principalmente el bautismo y la eucaristía.

De forma semejante se expresa Cirilo de Alejandría: el misterio de la encarnación es el misterio de la solidaridad divinizante de Cristo con *todo* el género humano; solidaridad *inclusiva*, al estar contenidos en la humanidad asumida por el

10. *Contra Ar.* 1,42 (*R* 762).
11. *Ibid.* 2,59 (*R* 766).
12. *Ibid.* 1,9.
13. *Orat. Catech.* 37 (*R* 1035).

Verbo todos los individuos de la especie[14]. Dicha solidaridad se hace operativa cuando el don del Espíritu nos configura con Cristo, imagen del Padre, y de este modo nos convierte en participantes de la vida misma de Dios: «el Espíritu de Cristo, nuestro Salvador, es como su forma, que imprime en nosotros la contextura *(exeikoinismós)* divina»[15].

Con Máximo el Confesor culmina la línea reflexiva iniciada por Ireneo: la salvación del hombre es su divinización; ella ocurre ineludiblemente mediante la encarnación del Verbo, que tiene como objetivo primario no tanto la remisión de la culpa y la justificación del pecador cuanto la comunicación a la criatura que el hombre es de la condición supercreatural de hijo de Dios y partícipe de la naturaleza divina. He ahí por qué, supuesto que Dios quisiera divinizar al hombre, la encarnación era necesaria. Pero no sólo las criaturas humanas se benefician con ella; toda la creación está presidida por Cristo y será conducida por él hacia la plenitud gloriosa del *éschaton* salvífico[16].

Como se desprende de este apretado resumen, no existe en la teología oriental de la gracia una orientación prevalentemente antropológica. Los vectores de su discurso son de orden cristológico y pneumatológico; ello es comprensible si se tiene en cuenta que su preocupación absolutamente prioritaria, y en cierto modo absorbente, era el problema trinitario. En el marco de este problema, el que la salvación del hombre consistiese precisamente en su divinización representaba el más efectivo argumento en favor de la divinidad del Verbo y del Espíritu.

Sirvan dos ejemplos para aclarar lo dicho. Contra los ebionitas, Ireneo observa: ¿cómo pueden (los hombres) ser salvos si aquél que ha obrado en la tierra su salvación no es Dios? ¿O cómo podría el hombre devenir hijo de Dios si Dios no hubiese devenido hombre?»[17]. Contra los pneumatómacos (los enemigos de la divinidad del Espíritu), argumenta Gregorio Nacianceno:

14. *In Io.* 2,1; 5,2; 10,34.
15. *Hom. Pasch.* 10,2 (*R* 2063).
16. Cf. BALTHASAR, H. U. VON, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur,* Paris 1967.
17. *Adv. Haer.* 4,33,4.

«si el Espíritu Santo no es Dios, si no tiene derecho a mi adoración, ¿cómo puede divinizarme?»[18]. La encarnación del Verbo y la efusión del Espíritu constituyen el misterio de la gracia, que no es, a su vez, sino el misterio de la vida trinitaria transfundiéndose en las coordenadas espaciotemporales.

Una última observación: para los griegos, la divinización del hombre es su plena humanización; «la última perfección de la naturaleza (es) su conformación con Dios[19]. Así pues, nada es más extraño a esta concepción que una comprensión antinómica de la relación hombre-Dios. Según los testigos de la Iglesia oriental, los dos polos de esta relación no son competitivos, sino convergentes. He ahí, en suma, la capital aportación de la tradición griega a la teología de la gracia.

2. El giro antropológico: Pelagio y Agustín

La incardinación de la doctrina de la gracia en el ámbito de la antropología va a ser el resultado de una concreta circunstancia histórica: la aparición del pelagianismo en ciertas comunidades cristianas de lengua latina. Será Pelagio, en efecto, quien imponga a la tradición occidental el planteamiento de nuestra temática en términos alternativos (*o* Dios *o* el hombre), completamente extraños —según acaba de advertirse— a la mentalidad de los padres griegos.

La posibilidad misma de tal planteamiento viene dada por el hecho de que la gracia es —como se ha consignado en los capítulos anteriores— el don que Dios hace de sí mismo al hombre. El término designa por consiguiente una forma de relación entre lo divino y lo humano. Aceptando el envite pelagiano, las iglesias occidentales pugnarán por solventar el arduo problema de la concurrencia de dos voluntades personales. De un lado está Dios y su soberana iniciativa salvífica; del otro está el hombre y su libre autonomía.

---

18. *Orat.* 31,4.
19. CONGAR, Y.-M., *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge,* Paris 1968, 356.

El debate asumirá pronto el ingrato cariz de un ajuste de cuentas. ¿Habrá de afirmarse la soberanía de Dios a costa de anular la autonomía del hombre? O, a la inversa, ¿habrá que mantener la (legítima) autonomía humana a expensas de la (indiscutible) soberanía divina?

He aquí lo que late bajo las apariencias de un litigio con frecuencia exasperante, enfrascado demasiadas veces en tediosos tecnicismos y nimias sutilezas. Sin embargo, y pese a la impresión de aridez farragosa que puede dar, la controversia a la que asistiremos posee una indudable grandeza. Es, no lo olvidemos, el más largo debate en el que se ha visto involucrada la Iglesia; desde el pelagianismo hasta el jansenismo transcurrirán no menos de doce siglos. Pero es además un debate que, quiérase o no, resulta ineludible; tarde o temprano, en efecto, tenía que ponerse sobre el tapete el gravísimo interrogante: ¿cómo hacer compatibles la libertad del hombre y la majestad soberana de Dios? La hegemonía de la gracia divina ¿no supondrá el avasallamiento del libre arbitrio humano? Lo que se está tocando aquí es, pues, *la médula misma de lo teologal:* nada tiene de extraño que ninguna otra cuestión dogmática haya precisado tanto tiempo, porque sólo ésta toca de un solo golpe el misterio de Dios, el misterio del hombre y el misterio de la relación Dios-hombre.

Si ésta es la grandeza del asunto que nos ocupará a continuación, y es bueno levantar acta de ella, no cabe ignorar la servidumbre que en él se implicaba, habida cuenta del planteamiento del que se partió. Hoy es, en efecto, demasiado claro que tal planteamiento —en términos de dialéctica competitiva o, peor aún, de disyuntiva— era, ya de entrada, un inmenso error, del que no siempre supieron precaverse los defensores de la fe ortodoxa y que les empujó, en más de una ocasión, a formular tesis resueltamente insostenibles. En todo caso, pretender ignorar esta secular disputa sería, amén de necio y arrogante, correr el riesgo de incidir fatalmente en errores ya superados; los pelagianismos y los jansenismos larvados son tentaciones permanentes de la conciencia cristiana de todos los tiempos.

2.1. El pelagianismo

Conocemos ya algunas de las tesis del pelagianismo[20]. Convencido de la radical bondad de la naturaleza humana, Pelagio y sus seguidores construirán un sistema con el que pretenden oponerse a los nefastos efectos del pesimismo maniqueo y del fatalismo pagano. A tal fin, elaborarán una teoría de la libertad como facultad esencialmente autosuficiente, capaz de optar incondicionadamente por el bien, sin necesidad de instancias exteriores de apoyo.

Si, en efecto, la opción moral pende de una moción exterior a mi voluntad, ¿cómo puedo yo ser responsable de tal opción? Parece más sensato estimar que Dios, confiriendo al ser humano el libre albedrío, lo constituye como entidad éticamente autónoma. «Queriendo Dios dotar a la criatura racional de la potestad del libre arbitrio..., hizo propio de ella el ser lo que quisiera, de suerte que pudiese ser capaz naturalmente del bien y del mal»[21].

¿Cómo explicar de otro modo —prosigue Pelagio— la existencia de paganos «castos, pacientes, modestos, generosos, moderados, benignos...?». Hay, pues, «por así decir, una santidad *natural* en nuestro interior», que refleja «cómo hemos sido hechos por Dios»[22].

Precisando más su pensamiento, Pelagio distingue en el comportamiento ético humano tres aspectos: el poder *(posse)*, el querer *(velle)*, el realizar *(esse)*. El *poder* el bien radica en la misma naturaleza humana, esto es, debe adjudicarse a Dios, que lo otorgó a su criatura; en cambio, el *querer* y el *realizar* el bien «han de referirse al hombre, puesto que dimanan de la fuente de su albedrío». De ahí que la buena voluntad y las buenas obras depongan en «alabanza (mérito) del hombre», no de Dios. Éste ha cumplido su parte equipando al ser humano con la libertad y poniéndolo ante el horizonte de la ley moral para orientar su comportamiento.

---

20. Vid *supra*, cap. 3,2.1; a la bibliografía allí apuntada (nota 71) puede añadirse: RONDET, 93-108, 478-480; FRANSEN, 624s,; BAUMGARTNER, 73-77

21 PELAGIO, *Ep ad Demetr.* 3 (*R* 1411).

22. *Ibid* 3-4 (*R* 1411-1412).

Las mismas apreciaciones serán reiteradas por los partidarios de Pelagio. Según Celestio, «si nada puedo hacer sin el auxilio divino,... no soy yo quien obra, sino el auxilio de Dios en mí»; de donde se sigue que «en vano me dio la potestad del libre albedrío», pues «la voluntad que precisa de la ayuda ajena se destruye»[23]. Juliano de Eclana advierte que la libertad auténtica sólo puede subsistir cuando está exenta de toda coacción; de la coacción puede nacer «el movimiento, pero no la voluntad»[24].

Así las cosas, ¿qué es la gracia, según los pelagianos? Agustín les atribuye la siguiente respuesta: la gracia es «la misma naturaleza humana en la que fuimos creados». O bien: la gracia es un *auxilio* que Dios nos otorga, no para *poder* sin más *(non ad posse simpliciter)* el bien, sino para poder *más fácilmente (ad facilius posse)* el bien que podemos ya naturalmente. Se trataría además, en todo caso de un auxilio *exterior* (un buen consejo, un buen ejemplo), no de una acción de Dios en el interior del hombre[25].

Como se ve, esta teoría de la radical suficiencia del hombre es ciega para el fenómeno de su radical y universal pecaminosidad. Ciertamente tan colosal ceguera no llega al punto de ignorar la posibilidad del mal uso de la libertad: «no defendemos de tal modo el *bonum naturae* que osemos decir que ella (la naturaleza) no puede hacer el mal», advierte Pelagio[26]. Pero esta admisión —a la que obliga un mínimo de objetividad— sigue

---

23 *R* 1414

24 *R* 1416 ¿Cómo no admitir que estas formulaciones parecen llenas de sentido común? Ello explica la permanente atracción que el pelagianismo ejerce en primera instancia. Quien haya explicado alguna vez la teología de la gracia habrá podido comprobar que, *antes* de la explicación, sus alumnos eran pelagianos inconscientes (Cabe esperar que no lo hayan seguido siendo después)

25 *Ep 194*, 8 «cum ab istis [pelagianis] quaeritur quam gratiam Pelagius cogitaret sine ullis praecedentibus meritis dari , respondent gratiam ipsam humanam esse naturam in qua conditi sumus». Téngase en cuenta, con todo, que en aquel momento el término *gracia* no poseía aún el nítido perfil técnico que cobrará precisamente al hilo del debate ocasionado por el pelagianismo.

26 *Ep ad Demetr* 8 (*R* 1412).

ocultando la percepción de aquella culpabilidad enraizada en el fondo del corazón humano que la Escritura no cesa de denunciar.

En realidad, con el pelagianismo retorna al interior del cristianismo la vieja presunción judaica, tan denodadamente fustigada por Pablo; la comprensión farisaica de la religión como relación contractual, comercial, entre Dios y el hombre, según la cual la observancia de los mandatos, posible merced al solo libre albedrío, merece la consecución de las eternas recompensas. La concepción pelagiana de la libertad, en la que el vicio y la virtud gozan de una rigurosa igualdad de oportunidades, adolece además de una sorprendente falta de realismo: ese *querer* indeterminado, escrupulosamente neutral, que pasa por la vida y por la historia sin dejarse contaminar por nada ni por nadie, no es seguramente el *querer* del que todo ser humano hace experiencia. Y —lo que es aún más importante— no es el *querer* de quien ha tenido alguna vez una auténtica experiencia *religiosa,* que es, siempre y ante todo, experiencia de esencial indigencia, nostalgia (expresa o tácita) de Dios, cosas todas que parecen no rezar con el esquema antropológico pelagiano[27].

Tal esquema, pues, era demasiado simplista y, sobre todo, demasiado ajeno a la teología bíblica del pecado y la justificación por la gracia para poder arraigar en el seno de la Iglesia. Sin embargo, el desafío por él representado va a movilizar la reflexión creyente, lanzándola en pos de un esclarecimiento de la relación *libertad humana-gracia divina.* ¿Será verdad que, si Dios actúa en nosotros cuando obramos el bien, ya no somos nosotros mismos los sujetos responsables del recto obrar? ¿Cómo responder a la objeción de Celestino (aparentemente tan llena de buen sentido), según la cual Dios nos habría dado en vano *(frustra)* la libertad de opción si con ella *sola* no somos capaces de hacer su voluntad?

Con el pelagianismo, en suma, ya no resulta intelectualmente honesto no admitir a trámite la intrincada cuestión de la

27. GONZÁLEZ FAUS, J. I. (*Proyecto de hermano, Visión creyente del hombre,* Santander 1987, 553) escribe al respecto: «el pelagianismo es el drama de todas las 'izquierdas' que quieren ayudar al hombre sin contar con Dios» (como, por lo demás, «el jansenismo es el drama de todas las 'derechas' que quieren defender a la Iglesia sin amar al hombre»).

esencia de la libertad humana *tal cual es en la actual economía* y, correlativamente, el despliegue de esa libertad a impulsos de la gracia. Por otro lado, tampoco convendrá olvidar que la obligada repulsa de las tesis pelagianas de fondo ha de fijarse como límite el no menos obligado reconocimiento de la parte de razón que asistía a sus patrocinadores, a saber, la necesidad de oponerse a toda suerte de fatalismo desesperanzado o de indiferentismo ético.

2.2. *San Agustín*

Como ya sabemos por otro capítulo de este libro, el más esforzado adversario del pelagianismo fue San Agustín. Sabemos también qué era lo que en él le parecía —con razón— absolutamente insostenible: la pretensión de construir un cristianismo sin Cristo o, con otras palabras, el ensayo de llevar adelante una vida cristiana en la que Cristo no fuese completamente necesario y el hombre pudiese salvarse al margen de su influjo redentor. Que la compresión agustiniana del sistema pelagiano haga justicia a éste, es asunto en el que no podemos entrar[28]; que lo que él entendió por pelagianismo tenía que ser atajado, es por demás obvio. Nos interesa, por tanto, conocer cómo respondió el obispo de Hipona al envite pelagiano, sobre todo en lo tocante al asunto realmente neurálgico: la dialéctica libertad-gracia.

Agustín aborda por primera vez la cuestión pelagiana en el *De peccatorum meritis et remissione*, del año 412[29]; el hombre

---

28. Vid. GRESHAKE, G. (*Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972), para quien el pesimismo agustiniano no estaba en grado de comprender y ponderar objetivamente el optimismo pelagiano (cf. *ibid.*, 247-252: «Pelagius und Augustinus»). La posición de Greshake, sin embargo, ha sido objeto de algunas matizaciones: PLINVAL, G. DE, «L'heure est-elle venue de rédecouvrir Pelage?», en *Revue des Études Anciennes* (1973), 758-762; ZUMKELLER, A., «Neueinterpretation oder Verzeichnung der Gnadenlehre des Pelagius und seines Gegners Augustinus?», en *Augustinian Studies* (1974), 209ss.

29. Con anterioridad a esta fecha, nuestro doctor poseía ya una doctrina de la gracia, elaborada contra las posiciones maniqueas, que el propio Agustín hubo de matizar posteriormente (cf. *De dono persev.* 20,52). Según PESCH O. H., (*Frei sein...*, 89), el pelagianismo le sirvió a Agustín, no para acuñar *ex novo* su teología de la gracia, sino para «ponerla a prueba y afinarla».

no puede evitar por sí solo el pecado; precisa para ello de la gracia, que sin embargo no hace inútil el empeño de la voluntad, «pues Dios no obra la salvación en nosotros como si se tratara de piedras insensibles o seres en los que la naturaleza no ha puesto razón y voluntad»[30]. Debe, pues, rechazarse la alternativa *o libertad o gracia;* no es lícito, en efecto «defender de tal modo la gracia que demos la impresión de destruir el libre albedrío», como tampoco lo es «afirmar de tal suerte el libre albedrío que, con soberbia impiedad, seamos ingratos con la gracia de Dios[31].

La confrontación directa con Pelagio va a tener lugar un año después, en un libro cuyo título *(De natura et gratia)* representa ya una explícita corrección al escrito pelagiano *De natura*. No es cierto que la gracia que necesitamos para obrar el bien sea simplemente la naturaleza recibida por creación. Pues entre la creación y nuestra condición actual se ha intercalado la fractura de la caída. A partir de ésta, sólo con el auxilio que proviene de Cristo puede ser saneada la naturaleza recibida de Adán[32]. En realidad, observa el santo doctor,lo que está en juego aquí es la relevancia del hecho-Cristo; si, según la tesis pelagiana, «la justicia se logra (sólo) con los esfuerzos de la naturaleza, luego Cristo murió en vano»[33]. Si es coherente con su posición, Pelagio deberá admitir que «el nombre de Cristo es necesario (sólo) para que aprendamos por medio de su evangelio cómo hemos de vivir; no para que hallemos en su gracia el medio indispensable de vivir bien»[34].

A la objeción de que, si la libertad no se basta sola para hacer el bien, entonces Dios nos impondría preceptos impracticables, la respuesta de Agustín, tan bella como precisa, reza: «no manda Dios cosas imposibles, pero al intimar un precepto te amonesta para que *hagas lo que está a tu alcance* y *pidas lo que no puedes*»[35]. Como se ve, de nuevo se rechaza la falsa alternativa (*o* libertad *o* gracia), en cuyo lugar se afirma: ni

30. *De pec. mer. et rem.* 2,5.
31. *Ibid.* 2,18 (*R* 1723).
32. *De nat. et gr.* 3.
33. *Ibid.* 2.
34. *Ibid.* 47.
35. *Ibid.* 50.

libertad sola ni gracia sola[36]. La libertad debe poner en juego sus posibilidades («hacer lo que puede»); la gracia pedida en la oración amplía su radio de acción capacitándola para «lo que no puede» (por sí sola). Es entonces cuando se comprende que, en el hombre de la actual economía, *la libertad es fruto de una liberación,* y que *la gracia,* lejos de abolirla, *es su mecanismo liberador*. Con otras palabras: el ser humano será tanto más libre cuanto más liberado, esto es, cuanto más dócil a la gracia misericordiosa de Dios. Agustín expresa este pensamiento glosando Jn 8,36: «nadie puede ser libre para el bien, si no es liberado por quien dijo: 'si el Hijo de Dios os liberare, entonces seréis verdaderamente libres'»[37]. Nuestro autor remata finalmente su pensamiento con una brillante paradoja, muy propia de su inimitable estilo: «*serás libre si eres siervo;* libre de pecado, siervo de la justicia»[38].

La razón última de esta función liberadora de la gracia es que ella nos da la *delectatio victrix* que supera la concupiscencia. Los pelagianos prefieren ignorar ésta; por eso su idea de la libertad humana es abstacta e irreal. Pero la concupiscencia —la pulsión hacia el mal denunciada por Pablo en Rm 7— existe, y por ello al hombre no le basta con conocer el bien; para practicarlo tiene que amarlo y para amarlo tiene que contar con un impulso que doblegue la delectación concupiscente. Eso es justamente lo que hace la gracia en nosotros: «sana la voluntad para conseguir que la justicia sea *amada libremente*». En vista de lo cual se hace evidente que «el libre albedrío no es aniquilado, sino antes bien foratalecido por la gracia»[39].

Así pues, y conviene insistir en este aspecto, la gracia, en cuanto *delectatio,* no es *victrix* contra la libertad, sino contra

---

36. «Para que no se estime que la voluntad puede hacer algo bueno sin la gracia de Dios, [el apóstol] añade (en 1 Co 15,10): 'no yo, sino la gracia de Dios conmigo'... Así pues, ni la gracia de Dios sola ni el hombre solo, sino *la gracia de Dios con él*» (*De gr. et lib. arb.* 5,12: *R* 1936).

37. *De conc. et gr.* 1,2. La cita joánica aparece repetidamente: *De nupt. et conc.* 2,3.8; *Contra duas epist. Pel.* 1,2.5; *In Io. ev. tr.* 41,8; etc.

38. «Eris liber si fueris servus; liber peccati, servus justitiae» (*In Io. ev. tr.* 41,8).

39. *De sp. et litt.* 52.

su más temible enemiga, la concupiscencia nacida del pecado. «Pondus meum, amor meus»: donde quiera que vaya, el hombre es llevado por el amor «como por un peso de balanza»; hay, pues, que sustraer el peso de la concupiscencia y añadirlo al peso de la caridad «hasta que aquél desaparezca y ésta sea plena». Pero nada de ello es posible sin la gracia; lo que ésta hace, por tanto, es «ayudar a la libertad de la voluntad», no «suprimirla». Y lo consigue cuando logra que *nos deleite el bien;* ése es precisamente «el gran don de Dios»[40], la gracia como «delectación victoriosa».

El pensamiento agustiniano se nutre abundantemente de los escritos paulinos y joánicos. Pero no cabe pasar por alto otra de sus fuentes de inspiración: la experiencia personal del convertido, que ha gustado directamente la dicha atractiva de la gracia. Cuando, en efecto, Agustín habla de ésta como *delectatio victrix,* difícilmente puede eludirse la sospecha de que tal expresión sólo podría haber sido dictada por una intensa y profunda vivencia religiosa, de la que nos han quedado testimonios antológicos en las *Confesiones*. El intelectualismo del maestro de retórica está, pues, enriquecido por una íntima percepción espiritual del milagro que Dios obra en el interior del hombre[41]. En base a esta experiencia, el máximo empeño de nuestro doctor será mostrar como compatibles, más aún, como mutuamente referidas y complementarias, las dos instancias (libertad-gracia) que los pelagianos reputaban como inconciliables.

La teología agustiniana de la gracia no se agota en la problemática antipelagiana que venimos considerando. Quien ha merecido con justicia el apelativo de «doctor de la gracia» se ha ocupado también de otras dimensiones de ésta: la función del Espíritu en la renovación interior del hombre, la inhabitación trinitaria en el justo, la filiación adoptiva y la divinización del cristiano[42].

---

40. *Ep. 157,* 2,9.10; *Enarr. in Ps. 118,* 17,1.

41. FRANSEN, 625s.; RONDET, 480-484. El paralelismo entre Pablo y Agustín es aquí esclarecedor; ambos hablan como hablan, porque han vivido la misma experiencia de una gracia que les salió inopinadamente al encuentro para dar un vuelco radical a su vida por la vía de la atracción, no de la coacción.

42. Para todos estos aspectos, vid. PHILIPS, 45-70, con bibliografía.

De otro lado, no faltan en el sistema agustiniano posiciones no sólo poco felices sino incluso bordeando lo que hoy se sostiene como doctrina ortodoxa[43]. Sin duda la más problemática es la que se refiere a la doctrina de la predestinación y, consiguientemente, a la extensión de la voluntad salvífica divina, que en el último Agustín parecería restringirse a sólo los elegidos. La opción tomada aquí por nuestro autor —obsesionado por subrayar contra el pelagianismo el primado de la gracia sobre la libertad— influirá muy negativamente, siglos más tarde, en la génesis del jansenismo. Con todo, el fenómeno del acierto combinado con el error es bastante común y fácilmente comprensible en el clima polémico en que se movió su reflexión, y no resta mérito a la grandeza de su empresa.

A partir del obispo de Hipona, en efecto, queda definitivamente claro en la conciencia eclesial que: a) el hombre no puede salvarse por sí solo, sino que tiene absoluta necesidad de ser salvado por Dios; b) esa salvación es gracia que libera la libertad y suscita en el ser humano la atracción y delectación del bien; c) todo ello se remonta a la iniciativa divina; es a Dios a quien compete el primado irrestricto en la obra de la salvación; d) la libertad y la gracia no pueden concebirse antinómicamente, explíquese como se explique su mutua concurrencia[44].

Del antipelagiano concilio decimosexto de Cartago (año 418) hemos examinado ya los cánones referentes al pecado original. De los que versan sobre la gracia, son importantes el cuarto y el quinto (*DS* 226-227=*D* 104-105) Se rechaza en ellos: a) que por *gracia* baste con entender «la apertura de la inteligencia a los mandatos para saber qué debemos desear, qué evitar», sin que ella nos dé además «el *amar* y el *poder hacer*» lo que hemos conocido que debía hacerse; b) que la gracia se nos otorgue sólo «para poder cumplir *más fácilmente*» lo que los mandatos nos prescriben, como si, sin ella, pudiésemos

---

43. Las enumera GONZÁLEZ FAUS, 546, nota 13.
44. El problema de la interacción libertad-gracia estará latente durante siglos, para estallar en la llamada controversia *de auxiliis* (siglos XVI-XVII).

cumplirlos con solo el libre albedrío[45]. Recordemos finalmente que la condena de Celestio en el concilio de Éfeso (*DS* 267=*D* 126) liquida definitivamente el pelagianismo.

2.3. *El semipelagianismo*

Sin relación directa con el pelagianismo, pero evocándolo en un aspecto puntual, surge en el segundo tercio del siglo V el llamado «semipelagianismo», término desconocido hasta finales del siglo XVI, cuando en el curso de la controversia *de auxiliis* empieza a emplearse para designar un sistema, nacido en ambientes monásticos del sur de Francia[46], según el cual Dios quiere la salvación de todos y a todos ofrece la gracia de la conversión, pero al hombre le corresponde, *por sí solo y con sus propias fuerzas,* aceptar o rechazar esa gracia inicial. Así pues, el *comienzo de la salvación* (el *initium fidei*) es obra propia del hombre. Si no fuese así —y es aquí donde el semipelagianismo reedita la tesis pelagiana—, nada quedaría para el libre arbitrio[47].

Por *initium fidei* hay que entender todas las disposiciones preparatorias de la justificación; entre ellas, el acto de fe informe, esto es, el consentimiento a la verdad del evangelio aún no informado por la caridad. Dios espera que el hombre dé ese primer paso para conferirle la gracia, de modo semejante a como es el enfermo quien tiene que decidir ir al médico para poder ser curado por él[48].

El origen monástico de esta propuesta arroja luz sobre las intenciones de fondo de sus fautores; se quería exaltar el mérito

---

45. Sobre el valor dogmático de este concilio provincial, vid. lo señalado *supra,* cap. 3,2.3; cf. también FRANSEN, 631.

46. Para una panorámica general del fenómeno semipelagiano, vid. AMANN, E., «Semi-pélagiens», en *DTC* 14, 1796-1850; cf. además RONDET, 121-124; FRANSEN, 632ss. De los monasterios de Francia meridional, el semipelagianismo pasó a algunos monasterios africanos: GROSSI, V., «La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto», en *Aug* (1979), 103-133.

47. RONDET, 122, con las notas.

48. FRANSEN, 634; BAUMGARTNER, 80.

de la ascesis y de la renuncia al mundo, a la vez que tutelar la responsabilidad y libertad humanas, que los iniciadores del movimiento estimaban severamente lesionadas por el predestinacionismo del Agustín anciano[49]. Pero desgraciadamente ello se hacía con el rechazable método de la distribución de competencias entre dos poderes yuxtapuestos, el central (la gracia divina) y el autonómico (la libertad humana), cada uno de los cuales funcionaría *sucesivamente* (primero la libertad, luego la gracia) sin el otro. Es decir, la dialéctica libertad-gracia vuelve a plantearse —aunque ahora circunscrita al momento inicial de la justificación— en disyuntiva, pese a los esfuerzos que Agustín había hecho por mostrar la mutua y permanente imbricación de ambos polos (*ni* libertad sin gracia, *ni* gracia sin libertad).

Ciertamente los semipelagianos admitían que, a partir del *initium fidei,* la gracia es absolutamente necesaria para la salvación (para el *augmentum fidei*), que comprende la fe ya *formada* por la caridad. Así pues, según ellos el hombre puede poner el *initium,* más no alcanzar el *terminus;* puede *querer ser justo* por sí solo, sin la ayuda divina, pero no puede *hacerse justo* sin Dios. Pero, si bien se mira (y aquí radica la gravedad de su error), el semipelagianismo liquida la gratuidad radical de la gracia y el primado absoluto de Dios y de su iniciativa en la obra de nuestra salvación; el mérito de ésta correspondería en último análisis al hombre, no a Dios, *porque no sería Dios quien predestina al hombre; sería el hombre quien se autopredestina.*

Una primera codificación del rechazo de las tesis semipelagianas se encuentra en el *Indiculus Coelestini* (*DS* 238-249=*D* 129-142), abigarrado conjunto de sentencias y cánones de la iglesia romana y de sínodos africanos, compuesto pro-

---

49. En realidad, los semipelagianos eran conservadores a los que la noción agustiniana de «predestinación» sonaba a novedad peligrosa. Vid. en RONDET, 104, la curiosa anécdota de los monjes que escriben a Agustín: «Si Dios hace en nosotros el querer y el obrar, ¿por qué se nos reprende cuando caemos en alguna falta? Que se contenten con orar por nosotros y pidan a Dios la gracia que nos falta». BAUMGARTNER (79) observa que «el semipelagianismo es una reacción necesaria, por una parte, aunque excesiva, por otra, al agustinismo estricto».

bablemente por Próspero de Aquitania hacia el año 442[50]. Se sostiene en él, entre otras cosas, que Dios obra de tal modo en el corazón y el libre albedrío humano que «todo buen pensamiento, todo piadoso deseo, todo buen movimiento de la voluntad» procede de aquél «sin el que nada podemos» (*DS* 244=*D* 135).

Más precisamente: el mismo *initium fidei* ha de adscribirse a la gracia de Dios, cuya bondad para con el hombre es tal que «ha querido que sean méritos nuestros lo que es don suyo». Por lo demás, esta «ayuda y don de Dios», lejos de destruir el libre arbitrio, «lo libera» (*DS* 248=*D* 141), pensamiento, como ya sabemos, muy querido de San Agustín. En suma, pues, el *Indiculus* reivindica vigorosamente la prioridad absoluta de la gracia en toda obra saludable (incluido el *initium fidei*) y devuelve a Dios la iniciativa de la acción salvífica, *sin por ello ignorar o derogar los fueros de la libertad humana*.

Casi un siglo más tarde, el concilio de Orange II (*DS* 370-397=*D* 173b-200)[51] asestaba el golpe definitivo a la corriente semipelagiana. De él nos son conocidos los cánones relativos al pecado original. Por lo que toca a nuestro objeto, el texto de la aprobación de Bonifacio II[52] (*DS* 398-400=*D* 200a-b) recoge lo esencial: es imposible hacer un acto de fe sin «la preveniente gracia (interna) de la divinidad» (cf.*DS* 375-376=*D* 178-179). Además, el canon octavo (*DS* 378=*D* 181) rechaza la división de los hombres en dos clases: la de los salvados por gracia irresistible y la de los salvados por solo el libre albedrío; nadie puede ir a Dios a no ser que «el Padre lo atraiga» (Jn 6,44); o lo que es lo mismo, todo el que se salva, se salva por gracia. Se rechaza también —y por cierto contundentemente— la predestinación negativa (que Dios «predestine al mal a algunos») y se subraya el papel de la libertad humana para la salvación:

---

50. RONDET, 126.

51. Se trata de un sínodo provincial que reunió en torno a Cesáreo de Arlés a trece obispos de la región: RONDET, 131s.; FRANSEN, 635. Según PESCH (*Frei sein...*, 91), «Orange es la recepción eclesial de Agustín» (del *mejor* Agustín, convendría añadir), o del «agustinismo moderado».

52. Sobre el valor de esta aprobación, vid. RONDET, 132-134; FRANSEN, 636.

los bautizados pueden y deben («con el auxilio y la cooperación de Cristo») cumplir lo que atañe a dicha salvación «si *quieren* esforzarse fielmente» (*DS* 397=*D* 200)[53].

3. El protestantismo y Trento

Con la denuncia del error semipelagiano se sustancia el primer gran debate en torno al binomio libertad-gracia; el giro antropológico ensayado por Pelagio y sus seguidores fue abortado por Agustín y condenado por la fe eclesial. Aunque se reconoce el papel de la libertad humana, se subraya sobre todo la primacía de la gracia divina; no podía se de otro modo, habida cuenta de la teología bíblica estudiada en capítulos precedentes. Sin embargo, el equilibrio inestable, tan fatigosamente alcanzado, entre la gracia y la libertad favorecía la tendencia a cargar *todo* el peso de la balanza del lado de la gracia. Eso es lo que va a ocurrir con el segundo acto del dramático proceso al que estamos asistiendo: la Reforma protestante.

3.1. Lutero y los reformadores[54]

Se ha advertido ya (*supra*, cap.3, 3.2) que la teología de Lutero está fuertemente impregnada de elementos derivados de su experiencia religiosa. La formación intelectual recibida, en la que destaca la impronta del nominalismo[55], se reveló pronto insuficiente al joven monje agustino para pacificar su conciencia

---

53. El canon 22 (*DS* 392=*D* 195) merece una puntualización. En él se contiene una frase de Agustín («nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum») que será radicalizada por Lutero, Bayo y Jansenio; frente a tal radicalización, conviene notar que «peccatum» significa aquí, no un acto (pecaminoso), sino la situación humana al margen de la gracia. Cf. RONDET, 341s.

54. MARTÍN-PALMA, 7-34 (con abundantísima bibliografía); FRANSEN, 666-682; PHILIPS, 247-260; RONDET, 215-228; BAUMGARTNER, 105-111; GONZÁLEZ MONTES, A., *Reforma luterana y tradición católica,* Salamanca 1987, especialmente pp. 191ss.

55. FRANSEN, 666s.; RONDET, 218 y nota 14.

y orientarlo en la afanosa búsqueda de un Dios misericordioso y agraciante. En sus primeros años de profesor de teología, Lutero vive, más que una problemática teológica, un auténtico drama personal, centrado en la angustiosa incertidumbre de la propia salvación: ¿cómo me mira Dios?; ¿qué hacer para ser digno del amor, y no del odio, divino? Y sobre todo: ¿cómo librarme de la concupiscencia que me domina y que representa *objetivamente* una transgresión del precepto «non concupisces»?

En la raíz de estas torturantes perplejidades estaría el célebre adagio medieval «al que hace lo que está en su mano, Dios no le regatea la gracia»[56], que incitaba a multiplicar hasta el escrúpulo las «pruebas» de que se había hecho todo lo que se había podido, para así «obligar» a Dios a conferir la gracia. Ni la teología aprendida en las aulas, ni las prácticas de mortificación a las que se entregó hasta «agotarse», ni los consejos de su director espiritual (Juan Staupitz, vicario general de los agustinos), ni el recurso a la confesión frecuente logran aquietar el espíritu del monje.

En 1513, y al hilo de una detenida lectura de la Carta a los Romanos, se produce el giro decisivo. La situación hace crisis y Lutero comprende de golpe, por una suerte de iluminación interior, el auténtico sentido de la expresión paulina «justicia de Dios». Tal expresión denota, no la acción vindicativa del juez que castiga, sino la iniciativa salvífica del Dios que reconcilia gratuitamente al pecador. Mientras éste continúe obstinándose en procurarse la salvación con la multiplicación insensata de «actos» y «obras», seguirá experimentando la angustia incancelable de esforzarse en vano por aniquilar el pecado indestructible (la concupiscencia) que lo inhabita y lo domina.

La cuestión clave es, pues, ésta: o Dios o el hombre. Para Lutero, la alternativa no ofrece duda: hay que optar por Dios. *Sola fides, sola gratia, solus Christus, solus Deus*[57]. El catali-

---

56. «Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam»; cf. GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.). *Justificados en Jesucristo. La justificación en el diálogo ecuménico actual,* Salamanca 1989, 45-49; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Martín Lutero* I, Madrid 1973, cap. 10 («La tragedia de una conciencia atormentada»).

57. STAEHLIN, W., *«Allein». Recht und Gefahr einer polemischen Formel,* Stuttgart 1950.

zador de esta revelación revolucionaria es el texto de Rm 3,28 («...pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley»), al que Lutero añade el adjetivo *sola* («...justificatus *sola fide*») para expresar más categóricamente la exclusión de las buenas obras en la consecución de la justificación[58].

A partir de este momento, la conciencia —ciegamente entregada en las manos de Dios— deja de sentirse aterrada por la incapacidad de merecer la salvación; se ha creado una situación nueva, caracterizada por un sentido de liberación, de paz interior y de confianza en la misericordia divina. La lectura de San Agustín y de los místicos alemanes y flamencos[59] ratificará a Lutero en lo atinado de su opción; tanto aquél como éstos, piensa, han interpretado a Pablo como él lo hace ahora.

A la luz de esta nueva comprensión del mensaje paulino, es preciso retraducir todos los elementos de la experiencia religiosa del pecado y de la gracia: concupiscencia, libertad, fe, justificación, santificación, obras.

En cuanto a la concupiscencia (identificada, según se ha visto más arriba, con el pecado original), no hay duda de que está tan arraigada en el interior del hombre caído que nada puede extirparla, ni las buenas obras ni los sacramentos. Es indudable, asimismo, que ella hace al ser humano digno de la ira divina y del castigo eterno[60] y legitima la afirmación de una «corrupción de la naturaleza», puesto que afecta a la razón, a la voluntad y a los sentimientos, incapacitando a todas esas potencias para obrar el bien[61]. Así las cosas, ¿qué sentido tiene hablar todavía de libre albedrío? Al *De libero arbitrio* de Erasmo responderá Lutero con su *De servo arbitrio,* obra que confiesa preferir a todas las suyas, y en la que sostiene que el pecado ha hecho al hombre *no-libre:* «tras el pecado, el libre albedrío es *res de solo*

58. *WA* 30,2,636; cf. PESCH, *Frei sein...,* 228; GARCÍA VILLOSLADA, 310ss.

59. FRANSEN, 671ss.; MARTÍN-PALMA, 9 y notas 5-6; GONZÁLEZ MONTES, *Reforma...,* 170ss.

60. *De servo arbitrio* (*WA* 18,767s.); *Disputatio de justificatione* (*WA* 39,1,116-118).

61. *De servo arbitrio* (*WA* 18,767-780).

titulo» (DS 1486=*D* 776). En efecto, aunque siga siendo libre para los asuntos de la vida mundana[62], el hombre ha perdido por el pecado original su capacidad de autodeterminación en orden al fin último, esto es, en todo lo que atañe a su relación con Dios; en este punto, no goza de la *libertas a necessitate interna,* sino que está interiormente coaccionado. Es —según la célebre comparación— como un jumento que se encamina pasivamente hacia el lugar al que lo dirige quien lo monta. Si el caballero es Dios, irá en la buena dirección; si el jinete es Satán, en la mala[63]. Supuesto lo cual, es obvio que el hombre no puede ni siquiera disponerse o prepararse activamente para la acción justificadora de Dios con sus propias obras.

Es éste un punto absolutamente crucial para Lutero: batirse en favor de la gracia equivale, según él, a batirse en contra de la libertad; la no-libertad del hombre es «el eje del asunto», el quicio sobre el que gira su entera comprensión de la justificación[64]. Ahora bien, si, en efecto, el hombre es una naturaleza corrompida y un sujeto desprovisto de libertad, ¿qué le resta en orden a la salvación? La respuesta de Lutero reza, como era de esperar: la *sola fides.* Así pues, la tesis del siervo albedrío se conecta inmediatamente con la de la fe y, por ende, con la comprensión luterana de la justificación.

¿Qué entiende Lutero por *fe*?[65]. Fundamentalmente, la firme y gozosa confianza de que Dios quiere agraciar al pecador, merced a la promesa que le ha hecho en Cristo[66]. Los elementos intelectuales (conocimiento de, y asentimiento a, la revelación)

---

62. *Ibid.* (*WA* 18,638,673,752); vid. PESCH, *Frei sein...,* 146.

63. *Ibid.* (*WA* 18,635); merece la pena citar el texto literalmente: «...sic humana voluntas in medio posita est ceu jumentum; si insiderit Deus, vult et vadit quo vult Deus... Si insiderit Satan, vult et vadit quo vult Satan, *nec est in ejus arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere».* Cf., en el mismo sentido, *Disputatio Heidelbergae habita* (*WA* 1,354).

64. *De servo arbitrio* (*WA* 18,786,30). Sobre la noción luterana de libertad, vid. PESCH, «Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquın und Luther», en *Catholica* (1963). 197-244; KOHLS, E. W., *Luther oder Erasmus,* Basel 1972.

65. Vid. LOWENICH, W. VON, *Luther's Theology of the Cross,* Minneapolis 1976, cap. 2; MARTÍN-PALMA, 16s.; PESCH, *Frei sein...,* 228s.

66. *Ad Galatas Commentarius,* 1519 (*WA* 2,458).

que primaban en la concepción escolástica de la fe, dan paso aquí al factor voluntarista: la fe es ante todo *fe fiducial,* la certeza de que Dios mira al pecador con misericordiosa benevolencia *a pesar de su pecado;* el esperarlo todo de la pura bondad divina; el no esperar nada de la condición humana. Más que de una fe *histórica,* consistente en tener por ciertos determinados hechos o verdades, se trata aquí de una respuesta a la palabra divina en el ámbito de un encuentro interpersonal. Pero, notemóslo bien, un encuentro tal que el momento activo se da *exclusivamente* del lado de Dios, mientras que el lado humano sólo puede aportar la actitud de la pura receptividad, semejante a la del mendigo que se limita a poner la mano en la que se depositará la limosna.

¿Cuál es la función de esa fe fiducial en orden a la justificación? O con otras palabras: ¿qué significado atribuir a la preposición *por* de la fórmula «justificado *por la* (sola) *fe*»? Comúnmente se ha entendido que, en Lutero, la fe fiducial no *produce* la justificación, ni siquiera prepara o dispone de ella; sería simplemente el *pretexto* u *ocasión* de que Dios se sirve para no imputar el pecado. Sin embargo, su pensamiento parece ser más complejo: la fe fiducial sería principio conformador (causa formal), principio agente (causa eficiente), principio condicionante (*conditio sine qua non*) de la justificación[67]. En todo caso, el común denominador de estas diversas acepciones es una comprensión instrumental de la fe; ella es algo así como la prótesis con la que el pecador alcanza —o es alcanzado por— la justicia de Cristo; recuérdese la imagen de la mano del mendigo.

¿En qué consiste este alcanzar —o ser alcanzado por— la justicia de Cristo?; ¿cómo entiende Lutero la justificación del pecador? Recordemos lo dicho hasta aquí: el pecado original ha corrompido la naturaleza humana; en cuanto identificado con la concupiscencia, no desaparece nunca, sino que se confunde de hecho con el propio ser del hombre. La justificación ha de

67. En los escritos de Lutero se encuentran textos que avalan todas y cada una de estas tres lecturas: MARTÍN-PALMA, 16 y nota 34, con las referencias correspondientes.

consistir, por consiguiente, en la acción por la que Dios, en vez de imputar al ser humano su pecado, le imputa la justicia de Cristo. *Se trata,* pues, *ante todo, de una declaración,* en virtud de la cual Dios *tiene por justo* al que era (y continúa siendo) pecador. Por lo demás, el pecado remanente, pero ya no imputado, aunque persiste, pierde su capacidad de «acusar, condenar, remorder, herir... La graciosa misericordia divina le quita ese poder»[68].

Estamos, pues, ante lo que ha dado en llamarse la concepción *forense* de la justificación. El cristiano «es ciertamente justo, santo, por santidad ajena o *extrínseca* por así decir: es justo por misericordia y gracia de Dios. Esa misericordia y gracia no son algo humano, ni un *habitus,* ni una *qualitas...* El cristiano no está formalmente justificado, no es justo *secundum substantiam,* o *secundum qualitatem;* lo que es más bien *secundum predicamentum ad aliquid,* esto es, en relación con la gracia divina»[69]. Como se ve, para describir el hecho de la justificación Lutero privilegia la categoría *relación* y desdeña las categorías escolásticas de *habitus* o *qualitas*[70]. De esta forma, trata de reaccionar contra una concepción *cosista* de la gracia, dominante a su juicio en la teología de su tiempo[71].

Este énfasis en el carácter *forense* de la justificación corresponde además al propósito de ofrecer una salida a la angustia de las conciencias atenazadas por el terror a la eterna condenación. Cristo ha venido para darnos la certeza de la salvación, de modo que «el que duda, está condenado, pues Dios promete

---

68. *Enarratio Psalmi 51* (*WA* 40,,2,352; cf. *Ibid.* 354,421). Lutero otorga a la doctrina de la justificación una importancia única. «...jacente enim articulo justificationis, jacent omnia» (*Ad Galatas Commentarius,* 1535; *WA* 40,1,72). De ahí surgió más tarde la expresión «articulus stantis et cadentis Ecclesiae».

69. *Enarratio Psalmi 51* (*WA* 40,2,352ss.). La influencia del nominalismo es aquí fácilmente rasteable; vid. en ROVIRA, 228ss., textos de Occam y Biel con la idea de que «de potentia Dei absoluta *sine omni forma formaliter inhaerente* potest Deus animam acceptare».

70. MARTÍN-PALMA, 17s.

71. PESCH, *Frei sein...,* 268ss.; según este autor, Santo Tomás no sería reo de esta cosificación de la gracia (*ibid.,* 257-261).

la salvación»[72]. La invencible seguridad en esta declaración divina apacigua toda inquietud malsana y devuelve al hombre la serenidad y la paz.

La secuela inmediata de la justificación forense es la célebre tesis del hombre «a la vez pecador y justo»: «...*simul peccator et justus*. Pecador en realidad y de verdad (*revera*), pero justo por imputación y promesa»[73]. La fórmula, deliberadamente paradójica, es típica del estilo de Lutero, más preocupado por la eficacia expresiva que por el rigor académico. La simultaneidad en el mismo sujeto de los predicados antitéticos *pecador-justo* sería inviable si ambos respondieran a la categoría absoluta del *habitus:* no lo son si justicia y pecado se entienden como denotaciones de una *relación*; en sí mismo el hombre es *pecador*, y no dejará de serlo nunca; sin embargo, el hecho de que Dios se relacione con él permite adjudicarle el calificativo de *justo*. Lutero consideraba esta fórmula como la cifra compendiada de su entera comprensión de la justificación[74].

De lo dicho hasta ahora resulta innegable que Lutero se manifestó muy enfáticamente acerca del carácter *forense* de la justificación. ¿Significa esto que el reformador pensaba en una justificación *exclusivamente* forense, es decir, en una mera *imputación extrínseca* de la justicia? ¿O hay lugar en su concepción para una justificación *efectiva*? Con otras palabras: la justificación luterana ¿es una simple declaración unilateral, por parte de Dios, que no produce ninguna inmutación *real* en el interior del hombre justificado? La cuestión divide, todavía hoy, a los estudiosos, y no sólo a los católicos, sino a los mismos

---

72. *Ad Galatas Commentarius,* 1535 (*WA* 40,1,588). Sobre el sentido exacto que en Lutero tiene esta tesis de la certeza de la salvación, vid. las oprtunas observaciones de PESCH en *MystSal,* 831ss.

73. *Vorlesung über den Römerbrief* (*WA* 56,272,17); cf. *WA* 2,496,39: «...in Christo justificati non sunt peccatores et tamen sunt peccatores».

74. PESCH, *Frei sein...*, 269. La bibliografía en torno al «simul justus et peccator» es copiosísima; vid. PESCH, *ibid.* 270, nota 37; KÖSTERS, R., «Luthers These 'Gerecht und Sünder zugleich'», en *Catholica* (1964), 48-77; 193-217. Habremos de volver sobre la fórmula más adelante, cuando nos preguntemos por su compatibilidad con la comprensión católica de la justificación. Entretanto, vid. de nuevo las precisiones aportadas por PESCH (*MystSal,* 845-849) al sentido que Lutero daba a dicha fórmula.

luteranos[75]. Con todo, va ganando terreno la idea de que, pese a la radicalidad de algunas de sus expresiones, Lutero no sostenía la interpretación exasperadamente extrinsecista que los comentaristas católicos le han atribuido generalmente (y que, en cambio, es ciertamente propia de algunas formas de luteranismo ortodoxo).

No debería olvidarse, en efecto, que además de la idea de justificación, el reformador emplea la de *santificación* (o «segunda parte de la justificación»), en la que se incluyen los rasgos de una regeneración ética merced al don del Espíritu, que permite al convertido participar de los atributos morales de Dios. Lutero llega incluso a hablar de una extinción gradual del pecado, que sin embargo nunca será total antes del término de la existencia humana[76].

No hay por qué descartar que el propio Lutero no haya llegado nunca a una síntesis satisfactoria entre los dos aspectos (forense y efectivo) de la justificación[77]. Téngase en cuenta, en todo caso, que la palabra *declarativa* de Dios, como se ha indicado ya en otro lugar de este libro, es siempre *efectiva;* obra lo que significa. Por tanto, incluso en aquellos textos que se expresan en términos forenses puede estar latente la intención que apunte a una justificación efectiva.

---

75. Con respecto a éstos, vid. la extensa bibliografía aducida por PHILIPS, 248, nota 2.

76. «El justo fiel posee, sin duda, la gracia y el don [del Espíritu], que le hace *completamente grato*... Más aún, el don es *infundido*, como el fermento en la masa... El pecado ya ha sido redimido en la persona... [si bien] hay que seguir hablando de un pecado que subsiste... pero ya sin ira» (a este propósito, Lutero distingue entre el *peccatum regnans* y el *peccatum regnatum*): *Rationis Latomianae Confutatio* (*WA* 8,107). He aquí otro texto significativo: «La segunda parte de la justificación estriba en la colación del Espíritu Santo con todos sus dones..., la castidad, la obediencia, la paciencia, para que podamos vencer... nuestras concupiscencias». Pero «sólo al término de esta vida alcanzaremos la plenitud del Espíritu y seremos como él es» (*Enarratio Psalmi 51*, *WA* 40,2,357s., 428).

77. A nuestro objeto, la cuestión tiene una importancia sólo relativa. Vid. PHILIPS, 251-257; MARTÍN-PALMA, 15-17; PESCH, *MystSal,* 805-810; 837-844; ID., *Frei sein...*, 206-208. También sobre este asunto —ya no referido al caso singular de Lutero, sino al pensamiento protestante en general— volveremos más adelante (*infra*, cap. 9,5.1).

Finalmente, ¿qué papel desempeñan en la concepción luterana las obras? Ya hemos visto que el reformador se niega rotundamente a ver en ellas la menor virtud justificante. Pero eso no significa una recusación del recto obrar, que equivaldría en la práctica a la anomía ética (al inmoralismo). El propio Lutero tuvo que atajar en este punto los malentendidos: «no rechazamos totalmente las buenas obras; más bien las sostenemos y enseñamos»[78]. Ellas son, en efecto, signo inequívoco de la santificación y, a la vez, cumplimiento de los mandatos divinos, que sirve al bien común de los hermanos. Aunque no justifican ni merecen nada, son la garantía de la autenticidad de la fe; de ahí que se haya podido hablar, a propósito de la fe luterana, de una «fe sola nunca sola»[79].

A partir de Lutero, la teología de la justificación en el resto de los reformadores oscila entre una flexión hacia la concepción *efectiva* de la misma —en esta línea se sitúan Melanchton y Zwinglio—, que llega incluso a la postulación de un *sinergismo* hombre-Dios en el acontecimiento de la justificación personal[80], y el endurecimiento de la concepción puramente forense en ciertos círculos rigoristas[81].

La posición de Calvino parece coincidir, en sustancia, con la de Lutero[82]; sólo que aquél adoptará, con su tesis de la *praedestinatio antecedens*, un crudo determinismo soteriológico, que endurece el predestinacionismo de San Agustín y que, más tarde, tendrá su correspondencia del lado católico en el jansenismo. Característico del reformador francés es también el relieve que otorga a las obras; en el marco de la comprensión comunitaria de la existencia cristiana, ellas son la manifestación visible, objetiva, de la obediencia a la ley divina[83].

---

78. *Tract. lib. christ.* (*WA* 7,63,16s.).
79. ALTHAUS, P., «Sola fide numquam sola», en *Una Sancta* 16 (1961), 227-235.
80. Sobre Melanchton, vid. MARTÍN-PALMA, 23-29; RONDET, 223s. Sobre Zwinglio, MARTÍN-PALMA, 29.33; RONDET, 224s.
81. MARTÍN-PALMA, 109ss.
82. PESCH, *MystSal*, 853: «A la pregunta de si (y cómo) se distinguen las doctrinas de Lutero y de Calvino sobre la justificación, hay que responder: en lo esencial, absolutamente nada».
83. Cf. STADTLAND, T., *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, Neukirchen-Vluyn 1972; RONDET, 225-228.

En resumen: la Reforma va a poner sobre el tapete como asunto cardinal (*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*) el problema de la justificación. Problema que se desglosa en los puntos siguientes: ¿corrupción *total* de la naturaleza humana a resultas del pecado original?; ¿albedrío libre o siervo?; ¿justificación forense o efectiva?; ¿fe sola o fe y obras? Sobre estos puntos se centraron muy pronto las controversias entre católicos y protestantes. Serán ellos los que retengan también la atención prioritaria del concilio de Trento.

3.2. *La justificación en Trento*[84]

En junio de 1520, el papa León X condena 41 proposiciones cuya formulación se acerca mucho —cuando no coincide— a frases textuales de Lutero; entre ellas destacan las que se refieren a dos importantes tesis luteranas: la justificación por la fe fiducial (*DS* 1461=*D* 751) y la corrupción del libre albedrío (*DS* 1486=*D* 776). Era el primer aviso del magisterio eclesiástico al monje alemán.

En realidad, la primera reacción de los católicos ante Lutero había sido de una cierta perplejidad, que se acrecentaba en lo tocante a la problemática de la justificación. Dicha problemática —contrariamente a lo ocurrido con la del pecado original— no había sido tratada anteriormente por ningún concilio o asamblea episcopal; faltaban, pues, precedentes autorizados o referencias canónicas que sirviesen de indicadores para evaluar la posición luterana. Ciertos teólogos católicos, por reacción pendular, bordeaban el pelagianismo, exagerando las cualidades *naturales* del pecador. Otros, los agustinos sobre todo —con su general Seripando al frente—, se aproximaban sensiblemente a algunas de las tesis de los reformadores. Pero los veinticinco años de controversia que precedieron al concilio fueron clarificando paulatinamente las respectivas posiciones.

Que los padres conciliares conocieran bien o no la mente precisa de los reformadores no importa mucho, toda vez que

---

84. MARTÍN-PALMA, 48-66; RONDET, 229-240; FRANSEN, 682-697; ROVIRA, 153-244; PHILIPS, 261-271; BAUMGARTNER, 111-120.

uno de los criterios seguidos a rajatabla era el de *no condenar personas*[85], *sino doctrinas*. Por razones obvias, les preocupaban mucho más las versiones populares de la nueva doctrina que las elucubraciones de los teólogos de oficio[86]; su objetivo no era entablar una polémica de nivel profesional, sino fijar los mínimos dogmáticos de la fe eclesial, rechazando aquellas doctrinas y aseveraciones que no se ajustasen a ella, fueran o no profesadas por este o aquel reformador. En todo caso, la investigación actual muestra que en el concilio se manejó una información sobre las teorías reformadas bastante mejor de lo que se había creído hasta ahora[87].

Cuatro días después de concluirse la sesión sobre el pecado original (21.6.1546) se inician los debates sobre la justificación. Los llamados *theologi minores* (los teólogos asesores del concilio) comenzaron a trabajar sobre un guión que comprendía, entre otros, tres puntos clave: naturaleza de la justificación, sus causas, papel de la fe[88]. Simultáneamente, una comisión de cuatro obispos y varios teólogos elaboraban un primer esquema de decreto, que resultó oscuro y farragoso. En vista de lo cual, el cardenal Cervini, legado del papa, tomó una arriesgada decisión, que se revelaría de capital importancia para la suerte del decreto; puenteando a la comisión redactora del primer esquema, encargó a Seripando (¡el conciliar más próximo a las posiciones luteranas!) un nuevo proyecto[89].

Enviado éste a Roma, corregido allí hasta el punto de que su autor «apenas si lo reconocía» y retocado de nuevo por el general de los agustinos, fue sometido a debate en el aula conciliar y, con algunas modificaciones más, finalmente aprobado el 13 de enero de 1547. Que el texto definitivo era un acierto lo demuestra el que fuese promulgado con un solo voto en contra, lo que sorprendió (gratamente) a los propios legados pontificios[90]. La presencia activa de Seripando en todo el *iter*

---

85. ¡Ni siquiera a Lutero!: FRANSEN, 683.
86. MARTÍN-PALMA, 50.
87. *Ibid.*, 42-50; ROVIRA, 168; FRANSEN (684) no está tan seguro.
88. MARTÍN-PALMA, 53s.; ROVIRA, 155.
89. MARTÍN-PALMA, 59.
90. *Ibid.*, 60.

de la sesión fue providencial; pese a que el concilio no asumió —como se verá luego— una de sus tesis más queridas (la de la doble justicia), al igual que ocurriera en la sesión anterior con su doctrina sobre la concupiscencia, la contribución de este gran teólogo sirvió para impedir que la oposición conciliar a las posiciones reformadoras fuese desmesurada o poco matizada.

El decreto consta de un prólogo, dieciseis capítulos y treinta y tres cánones. Los capítulos 1 a 6 tratan del hombre aún no justificado; los capítulos 7 a 9, de la justificación en sí misma; los capítulos 10 a 16, de la situación del hombre ya justificado. Los cánones condenan determinadas tesis puntuales, opuestas a la *doctrina* desarrollada en los capítulos, y «expresan la interpretación de las posiciones reformadas en el campo católico más que las opiniones personales de Lutero, Calvino y demás reformadores»[91].

La sesión sobre el pecado original había fijado ya las posiciones de partida: el bautismo *quita* todo lo que tiene «verdadera y propia razón de pecado», en vez de limitarse a hacer que éste sea simplemente «raído» o «no imputado»; consiguientemente, la concupiscencia «no es pecado en los bautizados» (*DS* 1515=*D* 792). Redundando en la postura antipelagiana de la sesión anterior, el cap. 1 reitera la incapacidad de la naturaleza y de la ley para justificar al pecador, aunque se advierte que el libre arbitrio, «si bien atenuado y desviado», «no se ha extinguido» (*DS* 1521=*D* 793), rechazándose por tanto la tesis luterana del siervo arbitrio (cf. DS 1555=D 815).

Era, pues, necesaria la redención en y por Cristo, que se aplica a través del bautismo (caps. 2-4: *DS* 1522-1524=*D* 794-796; cf. *DS* 1551-1553=*D* 811-813), *pero no sin la libre y activa cooperación humana;* en este punto el concilio se desmarca netamente de toda comprensión de la justificación en la que el beneficiario jugaría un papel *puramente pasivo,* si bien se precisa que la colaboración humana es posible únicamente merced a «la gracia preveniente de Dios por Jesucristo», que llama sin méritos propios y que excita y ayuda para que se

91. FRANSEN, 686.

produzca la respuesta y la cooperación *libre* (cap. 5: *DS* 1525=*D* 797; cf. *DS* 1554=*D* 814).

Las dos menciones a la libertad humana contenidas en los pasajes que se acaban de citar tienden a subrayar algo que el concilio consideraba irrenunciable, y que estaba ya en la raíz de la intuición agustiniana (*ni* la gracia sola *ni* la libertad sola): el hombre (también el pecador) está permanentemente ante Dios como *sujeto responsable*, no como mero objeto inerme; *es siempre persona y no cosa;* el trato que Dios le dispensa respetará siempre esta estructura básica de la condición humana. De lo contrario, Dios no respetaría su propia creación. La prioridad de la gracia divina es indiscutible y absoluta, pero no conlleva la anulación —ni supone la inexistencia— de la libertad humana. Sin negar, por tanto, lo que había de válido en la posición luterana, el concilio corrige su eventual unilateralidad.

El cap. 6 (*DS* 1526=*D* 798), en el que dejó también su impronta la inspiración agustiniana, existencial, de Seripando[92], es la descripción de un proceso dinámico; trata de reflejar el movimiento o *movilización* que lleva al pecador hacia Dios. La redacción prefiere los verbos a los sustantivos («disponuntur..., moventur..., credentes... eriguntur..., diligere incipiunt..., proponunt... inchoare novam vitam, servare mandata») para mejor reflejar este carácter dinámico de la realidad que se describe. El eje conductor del movimiento es la secuencia de las tres virtudes (fe-esperanza-amor), que no son aún *teologales*, pero que están en trance de serlo. Por las discusiones en el aula consta que no se pretendió enseñar que *todos* los pasos enumerados se diesen en *todo* proceso de conversión, ni en el mismo orden en que se mencionan aquí. El temor de que se habla no es el miedo forzado (el *timor servilis*) a la ira divina; tal temor no es saludable. Es más bien aquel temor que nos aleja activamente del pecado y nos mueve a dolernos de él (*DS* 1558=*D* 818)[93]. Merece notarse la nueva aparición de la idea de *libertad* humana («...libere moventur...»), a la que precede la «excita-

---

92. *Ibid.*, 688.
93. El catálogo de actos parece inspirarse en Santo Tomás (*Summa Theol.* III, q.85,a.5). Vid. el análisis de dichos actos en ROVIRA, 192ss.

ción» y la «ayuda» de la gracia; ésa será la cuestión candente de las controversias postconciliares entre los católicos.

Tras este «fino análisis psicológico»[94] de las disposiciones a la justificación, el cap. 7 (*DS* 1528-1531=*D* 799-800) ataca lo que era el problema cardinal, en expresión de Lutero: *en qué consiste esa justificación y cuáles son sus causas*. La continuidad del proceso preparatorio da paso ahora a la discontinuidad radical de la acción justificante divina, que comprende un doble aspecto: «remisión de los pecados» (aspecto negativo), «santificación y renovación del hombre interior» (aspecto positivo). Se toca así otro de los grandes puntos controvertidos: la justificación es *efectiva*, produce una inmutación *real e interna* en el pecador; no es una mera declaración *forense*, extrínseca, sin virtualidades transformadoras. Pues, de ser así, *la gracia podría menos que el pecado*, no sería la potencia recreadora y sanadora que nos revela la Escritura (a la que apela el concilio seguidamente).

Una vez dejada a buen recaudo la naturaleza de la justificación, el capítulo prosigue con la indagación de sus causas[95]. Es éste el pasaje más escolástico —o mejor, el único pasaje escolástico— del decreto; inspirándose en el esquema aristotélico, el concilio enumera cinco causas. Las causas final («la gloria de Dios y de Cristo»), eficiente («Dios misericordioso»), meritoria («Jesucristo») e instrumental («el sacramento del bautismo») no presentaban ningún problema. No ocurrió lo mismo con la causa *formal:* el texto estipula que es «única», a saber, «la justicia de Dios», para precisar de inmediato: «no con la (justicia) con que es justo (Dios), sino con la que *nos hace justos*»[96]. ¿Qué es lo que está detrás de esta formulación?

Se afirma, de un lado, que el hombre no puede justificarse sin la justicia divina; se niega, de otro, que el hombre se haga *formalmente* justo por la justicia divina meramente imputada, *no apropiada,* no inherente en el justificado. La gracia justifi-

---

94. MARTÍN-PALMA, 60.

95. MARTÍN-PALMA, 54s. Algunos teólogos menores habían barajado hasta diez causas; la redacción final ha prescindido, entre otras, de la causa material; cf. ROVIRA, 208 y nota 40.

96. La frase es de San Agustín, *De Trinitate* 14,12,15.

cante es algo más que mero favor puntual, actualista, transeúnte; es un don estable, aposentado en el interior del hombre; implica por tanto una realidad ontológica, de suerte que el justificado no sólo se llama, sino que *es verdaderamente* justo; «la caridad de Dios» le penetra interiormente (*inhaeret*). Los verbos empleados (*infundere, diffundere, inhaerere:* cf. *DS* 1561=*D* 821)[97] tienden a inculcar la idea de una comunicación real del ser divino al ser humano, en virtud de la cual éste comienza a existir de un modo nuevo; tratan asimismo, y en consecuencia, de excluir una vez más la concepción puramente extrinsecista de la justificación, tan alejada del realismo con que Pablo y Juan hablaban de ésta como (nueva) vida, a saber, como la vida de Cristo insertada en el cristiano.

El concilio advierte, por otra parte, que la causa formal es *única;* la advertencia conlleva el rechazo conciliar a la tesis de Seripando de una «doble justicia». El teólogo agustino sostenía, en efecto, que la justicia *propia* del hombre es insuficiente; se precisa además *la justicia de Cristo* que se le imputa, y que es a la postre la que lo justifica cuando comparece ante el mismo Cristo para ser juzgado. Fue éste el punto más larga y acaloradamente debatido en el aula[98].

Realmente la teoría de la doble justicia, típica solución de compromiso para acortar distancias entre católicos y protestantes, no satisfacía ni a los unos (salvo a Seripando) ni a los otros; era «un admirable, pero infructuoso intento de irenismo»[99], pues parece adjudicar también a la justicia de Cristo, y no sólo a la humana, una real insuficiencia para penetrar verdaderamente en el corazón del hombre, puesto que precisa todavía, a guisa de complemento, de una justicia creada. Pese a la apasionada de-

---

97. ROVIRA, 240-244. Cf. *DS* 1547 = *D* 809: «Justitia Dei... justitia nostra dicitur, quia per eam *nobis inhaerentem* justificamur, illa eadem *Dei* est quia a Deo *nobis infunditur* per Christi meritum».

98. MARTÍN-PALMA, 60-63. El canon 10 (*DS* 1560 =*D* 820) excluye que nos justifiquemos formalmente, bien *sin* la justicia de Cristo, bien *por* ella (sola).

99. PHILIPS, 266; cf. GROSSI, V., «La giustificazione secondo G. Seripando nel contesto dei dibattiti tridentini», en *Analecta Augustiniana* (1978), 5-47.

fensa que el agustino hizo de su tesis —mostrando plausiblemente su no identidad con la teoría protestante de la justicia imputada—, pese también al general aprecio que merecía su figura, la asamblea no aceptó la propuesta de quien, sin duda, era su más brillante teólogo[100].

Los caps. 8 y 9 abordan otra cuestión insidiosa: la relación fe-justificación. La fe es, afirma el concilio, «inicio, fundamento y raíz de toda la justificación». De *toda;* el papel de la fe se extiende a todas y cada una de las etapas en que se articula el acontecimiento salvífico. Que el hombre se justifique *gratuitamente* significa además que «nada de lo que precede a la justificación merece la gracia misma de la justificación». *Nada;* ni la propia fe, ni (menos aún) las obras (*DS* 1532=*D* 801). Se conviene así con los protestantes en el carácter gratuito y en la primacía absoluta de la gracia.

Ahora bien, ¿qué entiende el concilio por *fe*? No la presunta certeza subjetiva de la propia salvación, pues «nadie puede saber *con certeza de fe* que ha conseguido la gracia de Dios» (*DS* 1534=*D* 802). Así pues, si alguien sostiene que la *sola* fe justifica, de suerte que por fe entienda la mera ''confianza'' (*fiducia*) en la divina misericordia, y niega a la vez la necesidad, junto a la fe, de un «movimiento de la voluntad» que «coopere a la consecución de la gracia», ese alguien se situaría al margen de la comunión eclesial (*DS* 1559,1562=*D* 819,822; cf. *DS* 1563-1564=*D* 823-824).

No era fácil ir más allá de esta precisión de carácter negativo (la fe justificante no es la *sola fiducia*) y determinar *positivamente* en qué consiste la fe que justifica y cómo interactúa con

100. Domingo de Soto, Salmerón y Laínez dirimieron prácticamente el contencioso denunciando la ambigüedad del concepto «imputación» (MARTÍN-PALMA, 61). Nótese que la tesis de Seripando podría haber contribuido a sancionar una neta distinción entre la gracia creada y la increada. Tal distinción, que era ya conocida (más o menos confusamente) desde el siglo XIII (AUER, J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Freiburg i.B. 1942, 86ss.), será elaborada más tarde (MARTÍN-PALMA, 55), aunque parece obvio que el lenguaje conciliar, con su frecuente apelación a las ideas de «infusión» e «inherencia», supone que la justificación implica un don creado, amén de la gracia increada.

otros elementos en la dinámica de la justificación; las escuelas teológicas se dividían al respecto[101]. Pero, en todo caso, el concilio no podía aceptar el subjetivismo individualista del *sola fide (fiduciali)*[102], fuese éste o no el sentido correcto de la fórmula protestante[103].

La única acotación positiva que ofrece el decreto consiste en señalar que la fe justificante es *la fe informada por la caridad* o, en palabras del apóstol, «la fe que obra por la caridad» (*DS* 1531=*D* 800), formulación que en realidad no hace sino reiterar el rechazo de la *fides sola* y canjearla por la *fides viva*. En suma, ni la mera *confianza* ni el mero *asentimiento intelectual* tienen virtud justificante; la fe que salva ha de comprender algo más, «algo que confiera al acto de asentimiento intelectual la calidad de una conversión del hombre entero a Dios»[104]; ese *algo más* es el amor. Que al hablar de la fe justificante los padres conciliares no pensaban únicamente en una fe *histórica* —acto mental de aceptación de verdades—, sino que concebían ese concepto de modo mucho más rico, en el que tenían cabida las actitudes personales de adhesión cordial a Cristo, está hoy fuera de duda[105]. Repitámoslo; ese *plus* de contenido es lo que el texto tridentino trata de expresar reproduciendo la frase de Ga 5,6[106].

Del resto del decreto conciliar merece la pena detenerse brevemente en la doctrina del mérito. La palabra —y la idea—

---

101. MARTÍN-PALMA, 56; ROVIRA, 168ss.

102. PESCH, *Frei sein*..., 230; ROVIRA, 204,206: lo que se condena en Trento no es la identificación de *fides* y *fiducia*, sino «el modo excesivamente subjetivista de entender esa fiducia», el «repliegue psicologizante» que asume entonces el concepto de «fe».

103. ALFARO, J., («Certitude de l'espérance et certitude de la grâce», en *NRTh* [1972], 29ss.) ha mostrado que la *inanis fiducia* descartada por Trento no corresponde a la doctrina de Lutero; cf. PESCH, *MystSal*, 830ss.; FRANSEN, 693s.

104. PESCH, *MystSal*, 821.

105. Así lo ha demostrado, creo que de forma incontrovertible, ROVIRA, 168ss., con un examen atento de las actas conciliares.

106. ROVIRA (183s.): para los conciliares, «la fe que justifica —y, por tanto, la fe en su sentido más hondo— es la fe viva que actúa por la caridad». Precisamente porque así se pensaba en el aula, resulta comprensible que dos padres no tuvieran escrúpulos en emplear la fórmula *sola fides* (*ibid.*, 187-189).

horrorizaba a los reformadores[107], que creían percibir ahí un retorno al pelagianismo y una tácita negación de la soberanía y gratuidad incondicionadas de la iniciativa salvífica divina. El concilio llega a esta noción gradualmente. Señala ante todo que, una vez justificado, el cristiano puede y debe acrisolar su justicia, crecer en santidad, entre otras cosas con el cumplimiento de los mandatos (caps. 10 y 11: *DS* 1535-1539=*D* 803-804). Tiene, pues, que rechazarse como insensata la idea de que toda obra buena es pecado (*DS* 1575=*D* 835). De aquí a la noción de mérito hay sólo un paso; el concilio lo da en el cap. 16 (*DS* 1545ss.=*D* 809; cf. *DS* 1576, 1582=*D* 836, 842)[108].

Retomando la bellísima sentencia agustiniana (ya utilizada en el *Indiculus: DS* 248=*D* 141), se nos recuerda que es «tanta la bondad de Dios para con los hombres que quiere que sean méritos de ellos lo que es don suyo». La doctrina del mérito, rectamente entendida, corrobora la visión dinámica del estado de gracia: Cristo acompaña permanentemente al justificado, sosteniéndolo e impulsándolo hacia su madurez religiosa. El mérito no es, pues, «la justicia de las obras» (*justitia operum*) que escandalizaba a los protestantes, sino el fruto de la santidad real y el resultado del crecimiento orgánico de la nueva vida[109].

Los juicios positivos acerca de la doctrina tridentina que acabamos de reseñar son numerosos y proceden de tendencias teológicas bien diversas. Merece transcribirse el elogio que le

---

107. RONDET, 237. «Impie philosophantur contra theologiam —dice Lutero— ...qui dicunt, hominem faciendo quod est in se posse mereri gratiam Dei» (*Disputatio de homine*: *WA* 39,1,176,21ss.). En su temprano comentario al «Magnificat» (*WA*, 7,544-604), escrito en 1521, el reformador se esfuerza ya por despojar a María de todo mérito; cf. GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L., «El 'Comentario al Magnificat' de Lutero en los albores de la Reforma», en *Diálogo Ecuménico* (1988), 249-285 (especialmente, pp. 266ss.).

108. «Una pequeña obra maestra», dice FRANSEN, 192, acerca del capítulo 16.

109. Sobre el alcance dogmático del decreto, FRANSEN (*op. cit.*, 685) advierte contra una evaluación maximalista del *anathema sit:* «definir la fe» significaba entonces «poner fin a una controversia», y no necesariamente que tal o cual enunciado fuese «dogma de fe» (verdad revelada). MARTÍN-PALMA (60) apostilla esta advertencia de FRANSEN: «Según nuestra opinión, los cánones permiten presumir siempre una decisión dogmática; lo contrario debería ser probado en cada caso».

dedicara Harnack: «el decreto sobre la justificación, a pesar de tratarse de un producto artificioso, no deja de ser por ello un trabajo excelente desde muchos puntos de vista. Y ello hasta el extremo que es lícito preguntarse si la Reforma se habría consolidado de haberse promulgado tal decreto a comienzos de siglo, en el concilio de Letrán»[110]. El documento conjunto de *luteranos y católicos USA sobre la justificación (1985) glosa el* decreto con evidente simpatía[111]. De parte católica, los elogios son unánimes. «Pequeño prodigio de equilibrio»[112]; «obra maestra del concilio»[113]; «sabiamente circunscrito a lo necesario y con un estilo abierto»[114]; etc., etc.

En verdad, el decreto de la sesión sexta ha hecho gala de una ponderación y sentido de la mesura notables. Reconociendo lo que había de valioso en los reformadores, asume varias de las tesis neurálgicas de la posición protestante: que la iniciativa y la primacía de la salvación corresponde a la gracia (*DS* 1525=*D* 797; cf. *DS* 1551-1553=*D* 811-813); que la fe es absolutamente necesaria para la justificación (*DS* 1532=*D* 801); que el hombre no queda justificado si no reconoce su necesidad de la misericordia divina y no confía en ella (*DS* 1526=*D* 798); que nada de lo que el pecador pueda hacer merece la justificación, que es por tanto *puro don gratuito* (*DS* 1532=*D* 801).

De otra parte, frente a la tesis del siervo arbitrio se enseña el papel ineludible de la libertad humana —eso sí, *suscitada y sostenida por la gracia*—, que dispone al hombre para la acción salvífica de Dios y coopera con ella (*DS* 1525-1526=*D* 797-798; cf. *DS* 1554-1555=*D* 814-815); frente a una justificación puramente forense, imputada, extrínseca (sea ésta o no la auténtica doctrina protestante), se enseña una justificación efectiva, real, intrínseca (*DS* 1528,1530=*D* 799-800; cf. *DS* 1561=*D* 821); frente a la *sola fides* entendida como *fiducia* (como certeza *subjetiva* de la propia salvación), se enseña una

110. Cit. por KUNG, H., *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Paris 1965, 132.
111. Vid. el texto en GONZÁLEZ MONTES, *Justificados...*, 61-65.
112. GONZÁLEZ FAUS, 503.
113. «Meisterwerk des Konzils»: MARTÍN-PALMA, 60.
114. PESCH, *Frei sein...*, 99.

fides viva, animada y autentificada por el amor (*DS* 1531, 1534=*D* 800,802; cf. *DS* 1562=*D* 822).

Si bien se mira, lo que late en el fondo del debate que el decreto quiere solventar no es sino la eterna dialéctica creación-salvación, naturaleza-gracia[115]; la soberanía indiscutible del Dios creador sobre el hombre criatura no puede llegar hasta el vaciamiento o la aniquilación de éste, pues en tal caso la salvación sería la refutación de la creación, la gracia conllevaría la pura y simple abrogación de la naturaleza. Y así, la Iglesia, que había tenido que defender la gracia ante la preponderancia que el pelagianismo confería a la libertad, tiene ahora que defender la libertad ante la concepción de una gracia prepotente y avasalladora. Pero lo hace mostrando a la vez la real potencia de esa gracia, capaz de transformar radicalmente al hombre caído, haciendo de él una nueva criatura e infundiéndole una nueva vida.

De esta suerte —y es éste un punto absolutamente capital— *Trento rechaza la idea* (filomaniquea) *de un pecado* dotado de tal fuerza devastadora que es *capaz de corromper incurablemente la creación de Dios.* Contra tal idea, el concilio no hizo otra cosa, en su sesión sexta, que glosar la tesis paulina: «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia».

4. De Trento al Vaticano II

El decreto tridentino había revalidado la presencia de los dos ingredientes básicos en el proceso de la justificación: gracia divina-libertad humana. Pero, según se ha indicado ya, no se pronunció sobre el modo como ambos operan en el acontecimiento justificador; será éste el problema que ocupará señaladamente la atención de la teología católica postconciliar, en una disputa tan agotadora como estéril en la práctica, que ha pasado a la historia con el nombre de controversia *de auxiliis*[116].

El otro frente que polarizaba el interés de los teólogos católicos era el enfrentamiento con el protestantismo, que fraguó

115. Vid. *supra, Introducción.*
116. Nos ocuparemos de ella más adelante; cf. *infra,* cap. 9.3.2.

en la llamada *teología de la Contrarreforma*. Descartada la recomposición de la unidad eclesial, los católicos se esforzarán por trazar lo más claramente posible la línea divisoria entre ambas confesiones. Ya no hay diálogo sino agria confrontación, que tiende a endurecer las respectivas posiciones. El resultado más indeseable de este estado de cosas fue, en lo tocante a nuestra temática, la solidificación y acentuación casi exclusiva del concepto de gracia creada y el práctico olvido de la gracia increada y, con ella, de la rica tradición de la patrística griega[117]. Las prevenciones de Lutero ante una *cosificación* del don de Dios se cumplen así (no sin ironía) en la teología antiluterana.

Por otra parte, la minoría conciliar de tendencia agustiniana, tan excelentemente representada por Seripando, había salido derrotada del aula. Pero el agustinismo no estaba muerto; reaparecerá al interior del catolicismo, y por cierto con sorprendente empuje y radicalidad, en las figuras de Bayo y Jansenio.

El pensamiento de Bayo sobre la justificación y la gracia[118] es una curiosa aleación de filoluteranismo y antiluteranismo. El filoluteranismo emerge ya en su concepción de la justicia original (que, según él, sería *debida* al hombre y por tanto *natural: DS* 1901,1921,1923,1924,1926=*D* 1001,1021,1023,1024,1026) y de las consecuencias de la caída, que conllevó la completa corrupción de la naturaleza humana y la extinción del libre albedrío (*DS* 1927-1928=*D* 1027-1028). Remitiéndose a la inspiración agustiniana, nuestro teólogo distingue entre la *libertas a servitute* y la *libertas a necessitate*. La primera es conquistada cuando la *caritas* desplaza a la *concupiscentia* en el dispositivo apetitivo humano. La segunda es inasequible; en el actual estado, el hombre estará siempre interiormente necesitado (*DS* 1938, 1966=*D* 1938,1966). En realidad, la libertad no es la exención de toda necesidad interior, sino la capacidad de hacer algo espontánea o voluntariamente (*DS* 1939=*D* 1039).

---

117. MARTÍN-PALMA, 93-103; FRANSEN, 695, 698-700.

118. BACHELET, X., LE, «Baius», en *DTC* 2, 38-57; RONDET, 241-247; MARTÍN-PALMA, 67-80; FRANSEN, 713-721; LUBAC, H. DE, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965, 15-48.

En consecuencia, prosigue Bayo, todo lo que el hombre no justificado haga, lo hace bajo el impulso de la concupiscencia y por tanto es pecado (*DS* 1925,1935,1940,1950,1951=*D* 1025,1035,1040,1050,1051). La gracia lo rescata de esta necesidad de pecar en cada acto, pero es a su vez necesitante[119].

Tal gracia, por otra parte, no es un estado o un hábito permanente; Bayo participa de la alergia luterana a estas categorías. La gracia es más bien *una sucesión de actos de obediencia* a los mandatos (*DS* 1942,1969=*D* 1042,1069). Ella es «la justicia de las obras» (*justitia operum*); como se ve, con este quiebro el teólogo lovaniense se instala de golpe en los antípodas de Lutero. Según éste, el hombre puede hacer obras buenas porque está justificado; según nuestro autor, está justificado porque hace buenas obras. De esta suerte Bayo se aleja tanto del protestantismo como del catolicismo: no somos justificados ni por la sola fe (posición protestante) ni por el don permanente e inherente de la gracia (posición católica), sino por las obras[120].

Llevando hasta el extremo este punto de vista, una última pirueta dialéctica (impuesta una vez más por la lógica juridicista de su discurso) va a aproximar de nuevo a nuestro autor a la posición luterana. Dado que la justificación no es un estado ni un hábito estable, sino una secuencia discontínua de actos puntuales, la *caritas* puede coexistir con la no remisión de los pecados (*DS* 1931-1933,1943,1970=*D* 1031-1033,1043,1070). Se reedita así una peculiar versión del «simul justus et peccator» en la que se evidencia palmariamente la tenaz persistencia del nominalismo más extremo[121].

Como Bayo, también Cornelio Jansen (Jansenio) fue profesor de teología en Lovaina y se reclamó de la autoridad de

---

119. Recuérdese el texto de Lutero citado en la nota 63

120 La expresión «justitia operum» es, nuevamente, de San Agustín, quien, sin embargo, la entendía de modo bien distinto DE LUBAC (37) aplica a Bayo las siguientes frases de un teólogo medieval «Confidis in verbis Augustini? Ne confidas, non est tecum Erras tota via Asseris quod ille asseruit, sed non sentis quod ille sensit Ut video, rodis crustram, sed non tangis micam»

121. Sobre la censura de las proposiciones bayanas (*DS* 1980 = *D* 1080), que dio origen a la curiosa disputa del *comma pianum*, vid MARTIN-PALMA, 78s , FRANSEN, 713, nota 324, RONDET, 246.

San Agustín[122]. Su pensamiento reitera algunas de las tesis bayanas, entre ellas la referente a la libertad. El hombre no puede no ceder necesariamente a la «delectación victoriosa» (*delectatio victrix*); tiene que hacer (literalmente) lo que más le apetece. Y así, seguirá inexorablemente *o* la pulsión incoercible de la concupiscencia *o* la moción, igualmente incoercible, de la gracia. Al igual que Bayo, por tanto, Jansenio identifica «libre» y «voluntario»; es libre todo y sólo lo que el hombre hace de buena gana, voluntariamente[123]. La gracia sólo será tal si es irresistible, o lo que es lo mismo, si nos motiva a obrar gustosamente de forma que su moción se conecte *infaliblemente* con nuestra acción.

El concepto de gracia suficiente —acuñado por Molina, como se verá en su momento, durante la controversia *de auxiliis*— es, según cuando antecede, falso, más aún, blasfemo. La gracia es *siempre* eficaz. *Pero se otorga a pocos;* la inmensa mayoría de la humanidad (*massa damnata*) se condenará, incluidos los niños muertos sin el bautismo. ¿Por qué esta concepción elitista de la gracia? Precisamente porque es gracia; si se confiriera mayoritaria o universalmente, ya no sería don gracioso[124]. Cristo no ha muerto por todos, sino sólo por la minoría predestinada[125].

---

122 Su gran obra —publicada en Lovaina en 1640— se titula, justamente, *Augustinus* Sobre Jansenio y el jansenismo, vid CARREYRE, J , «Jansénisme», en *DTC* 8, 318-529; DE LUBAC, 49-112, MARTIN-PALMA, 80-93; RONDET, 261-278

123 La homologación jansenista de lo libre con lo voluntario encuentra en nuestros días un inesperado defensor en SAVATER, F (*La tarea del héroe*, Madrid 1982) sólo *podemos* hacer lo que de hecho *queremos* (cf ID , *Ética como amor propio,* Madrid 1988, 18 «lo que para el hombre vale es lo que el hombre quiere») La historia nos sorprende a veces con estos impagables rasgos de humor

Por lo demás, que la noción jansenista de libertad no hace justia a Agustín, pese a los empréstitos terminológicos, lo pone de manifiesto la breve reseña de la idea agustiniana de *delectatio victrix* ofrecida *supra,* cap 7,2 2

124 Permítaseme remitir a un nuevo caso de «jansenismo anónimo», GARCIA BACCA, J D (*Antropología filosófica contemporánea,* Barcelona 1982, 98) escribe. «Cuando alguna cualidad se distribuye en un gran número de objetos, se constituye por necesidad un estrato de *mayoría de medianos,* una inmensa mayoría de *mediocres* que ahogan toda originalidad, superio-

Este brutal predestinacionismo —sin duda el fruto más amargo del pensamiento del anciano Agustín— tenía por fuerza que provocar la intervención de Roma. En 1653, Inocencio X condena como heréticas cinco proposiciones[126]: *DS* 2001-2005=*D* 1092-1096. De dicha condena se deduce que: Cristo ha muerto por todos; consiguientemente, Dios concede a todos la gracia necesaria para cumplir los mandatos (para salvarse); gracia, no obstante, a la que la libertad humana puede resistir; la noción de libertad, en efecto, implica la exención de toda necesidad interior, sin que baste la exención de la coacción exterior.

El resultado final del doble episodio Bayo-Jansenio no puede ser más positivo; tesis que hoy nos parecen el colmo de la evidencia lo son merced a la clarificación a que dieron lugar ambos teólogos. Cristo murió por todos; Dios quiere salvar a todos, y lo quiere poniendo los medios —la suya es una auténtica voluntad, no una mera veleidad—; la gracia, por consiguiente, se ofrece a todos, sean paganos, pecadores o justos; el hombre puede acogerla o rechazarla libremente. Pero en todo caso el pecador no puede serlo hasta el punto de devenir un condenado en vida.

En realidad, la doctrina de los evangelios es —como hemos visto en su momento— exactamente la contraria de la de Jansenio: los pecadores son los favoritos de Dios y Jesús ha venido para llamarlos a ellos, no a los justos. El fatalismo pagano (hacia el que involuciona inexorablemente el cristiano Jansenio, con su predestinacionismo radical) ha quedado abolido por el optimismo de un horizonte de esperanza siempre abierto. A la postre, es esta repulsa del fatalismo lo que hace posible una conducta ética, como es el abandono a un destino ya escrito de antemano lo que autoriza el desenfreno convulso de todos los dualismos,

---

ridad, interioridad, autenticidad... ¿Hasta qué límite será posible, dentro de la autenticidad, ...que quien es cristiano quiera que lo sean tres mil millones?».

125. Que Cristo ha muerto por todos, podría sostenerse —estima Jansenio— sólo en este sentido: que su sangre era suficiente *en absoluto* para salvar a todos.

126. Extraídas *non ad verbum, sed ad sensum* de *Augustinus*.

que comienzan exaltando la pureza diamantina del espíritu para acabar entregándose a las blandas delicias de la carne.

No fue fácil extirpar del todo el error jansenista, que volvió a motivar nuevas tomas de postura del magisterio[127]. Con la última (la condena del sínodo de Pistoya: *DS* 2601ss.=*D* 1501ss.), estamos ya en el umbral del siglo XIX, lo que significa que, durante dos centurias, la teología católica de la gracia vivió enfrascada en dos contiendas intraeclesiales (la disputa *de auxiliis* y la recusación del jansenismo) que bloquearon su desarrollo. Los meritorios intentos de exegetas como Lessio o de patrólogos como Petavio para renovar la doctrina no fueron suficientes para abrir a la comunidad teológica otros campos de interés en lo tocante a nuestro asunto[128].

El Vaticano I había previsto tratar el tema de la gracia y del orden sobrenatural, junto con el del pecado original. De este propósito inicial sobrevivieron en los textos conciliares tres capítulos sobre la revelación y la fe (*DS* 3004-3020=*D* 1785-1800), que insisten sobre todo en el carácter sobrenatural de ambas, contra los intentos de naturalizarlas llevados a cabo por el racionalismo o el semirracionalismo contemporáneos. En la fe se destaca además su índole de asenso intelectual, que el hombre debe prestar libremente, bajo la iluminación e inspiración de Espíritu Santo.

Tras este breve —y poco original— interludio, la teología católica de la gracia vuelve a sumirse en un largo período letárgico. La renovación neoescolástica (Scheeben) y las aportaciones de la escuela de Tubinga (Möhler) apenas calaron en la generalidad del colectivo teológico, limitándose su influjo al ámbito de lengua alemana[129]. Habrá que esperar a la polémica en torno al sobrenatural[130] para percibir síntomas de reactivación en nuestra doctrina.

Ningún documento del Vaticano II se ocupa temáticamente de la gracia. Sin embargo, todos ellos la transparentan de una

---

127. Vid., sobre todo, *DS* 2301ss. = *D* 1291ss.; *DS* 2401ss. = *D* 1351ss.

128. Cf. PHILIPS, 284-292; MARTÍN-PALMA, 93-107.

129. MARTIN-PALMA, 156-162.

130. Cf. la *Introducción* de este libro.

u otra forma. Y lo hacen desde la óptica pastoral en que se ha situado el concilio, lejos tanto de las cuestiones de escuela como de las polémicas interconfesionales.

Como se acaba de advertir, el Vaticano I había subrayado la dimensión intelectual de la fe. Un texto de la *Dei Verbum* nos da una versión más equilibrada, en la que se recoge no sólo el elemento de «obsequio del entendimiento», sino también el rasgo existencial-dialógico de la libre entrega del hombre entero a Dios (DV 5). La gracia es descrita preferentemente con las categorías relacionales de la patrística griega, atenta sobre todo al don increado; ella es «participación de la vida divina» (LG 2), «filiación adoptiva» (LG 3), «inhabitación del Espíritu», que no sólo se aposenta «en el corazón de los fieles» (LG 4), sino que impregna y permea todos «los generosos propósitos de la familia humana» (GS 38).

La gratuidad de la gracia y su índole trascendente, reiteradamente enseñadas por el concilio (DV 5; LG 9,1; 14,2; GS 10,2) no obstan a su encarnación en las estructuras mundanas y en el tejido social interhumano (GS 38; 57,4; LG 36,3). Se reconoce explícitamente su presencia incógnita en quienes buscan a Dios de buena fe o, aun sin conocerlo, se esfuerzan por obrar rectamente (LG 16).

La unicidad de la mediación de Jesucristo aparece también a menudo (LG 8,1; 14,1; 28,1; 41,3; 49; 60; 62,1; AG 7,1), sin duda con la loable intención de disipar viejos malentendidos. De la Iglesia se habla de tal suerte que podría aplicársele el axioma luterano («simul justa et peccatrix»): ella es, en efecto, «santa y a la vez siempre necesitada de purificación» (*sancta simul et semper purificanda*: LG 8,3); la suya es «una santidad imperfecta», aunque también «verdadera», pues «lleva impresa la imagen de este siglo que pasa» (LG 48,3) y por ello «necesita permanentemente» de «una perenne reforma» (UR 6,1).

Señalemos finalmente la insistencia conciliar en el universalismo de la gracia, insistencia ya no dictada —como en el pasado— por el peligro del jansenismo, sino, pura y simplemente, por la fidelidad al evangelio de salvación. Hemos citado ya el texto sobre la gracia incógnita (LG 16), que se ofrece a los no cristianos e incluso a los ateos de buena fe. En otro lugar (GS 22,5), la formulación es todavía más explícita: «esto (la

asociación al misterio de Cristo) vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyos corazones actúa la gracia de modo invisible (...*gratia invisibili modo operatur*)». Así pues, «todos los hombres son llamados a la unión con Cristo» (LG 3; 13,1.5) porque «Dios quiere que todos los hombres sean salvos» (AG 7,1) y se dirijan a él, como hijos en el Hijo, llamándole Padre (GS 22,6).

B) Sección sistemática

8
Del hombre en Adán al hombre en Cristo: la justificación

BIBLIOGRAFÍA: FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *El evangelio de la gracia,* Salamanca 1967, 41-71, 139-173, 347-363; IID., *Antropología teológica,* Salamanca 1970, 435-446, 473-500; FRANSEN, P., «El ser nuevo del hombre en Cristo», en *MystSal* IV/2, 910-914; LADARIA, L. F., *Antropología teológica,* Madrid-Roma 1983, 350-356; PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie,* Freiburg-Basel-Wien 1983, 159-170; RONDET, H., *La gracia de Cristo,* Barcelona 1966, 341-363; SEBASTIÁN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana,* Salamanca 1975[2].

La reflexión sistemática sobre la justificación y la gracia ha de tomar como obligado punto de partida la situación del hombre pecador, según ha sido descrita en la primera parte de este libro, para, desde ahí, dar cuenta del proceso que conduce a su justificación. En la situación de partida, el ser humano está afectado por una real incapacidad para obrar el bien y alcanzar la salvación, incapacidad que será menester determinar ponderadamente y que muestra la necesidad de una iniciativa salvífica divina.

Con todo, el pecador es capaz de responder a tal iniciativa y cooperar con ella libremente: no otra cosa es la fe, «comienzo, fundamento y raíz de la justificación» (*DS* 1352 = *D* 801), por la que quien era en Adán empieza a ser en Cristo hombre nuevo, nueva creación.

Sobre la entera temática de este capítulo estarán planeando dos cuestiones (la idea de gracia y la dialéctica gracia-libertad) que serán desarrolladas en el capítulo siguiente. Por el momento bastará sobreentender en el término *gracia* lo que en capítulos anteriores se ha esbozado ya: ella es el gesto divino que, cuando es acogido por el hombre, lo rescata de la esclavitud del pecado y de la muerte y le comunica una nueva forma de vida, participación del propio ser de Dios. En cuanto a la interacción de la gracia y la libertad, la cuestión complementaria que figura al final del capítulo ofrece una primera —y parcial— aproximación; por lo demás hemos de contentarnos con admitir en principio su mutua compatibilidad (supuesta, como hemos visto, en la Escritura y la fe eclesial), a la espera de poder atacar el problema directamente en el próximo capítulo.

1. La situación del hombre en Adán

El hombre al margen de la gracia ¿qué puede y qué no puede en orden al bien obrar y, por ende, a su fin último? El optimismo pelagiano le adjudicó, como ya sabemos, la aptitud para cumplir por sí solo la ley natural, más aún, para realizar el ideal moral evangélico y autosalvarse. Pero la polémica a que dio lugar el pelagianismo hizo valer en su contra el testimonio unánime de la Escritura.

En efecto, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento no caucionan la estimación pelagiana de las reales posibilidades del hombre sin la gracia en el plano ético-religioso. La constatación de una pecaminosidad universal —y casi connatural— es uno de los datos incontrovertibles de la antropología bíblica. Textos veterotestamentarios como Gn 6,5-6; 8,21; Sal 51,3-7; etcétera, reciben su más categórico refrendo en la primera sección de la carta a los romanos (Rm 1,18-3,23) con su lapidaria conclusión: «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios». Pablo añadirá además a esta constatación de hecho una dramática descripción del interior del hombre pecador; inhabitado por el pecado que lo esclaviza, no puede hacer el bien que quiere, ha de obrar el mal que no quiere, y no tiene ninguna posibilidad de salir por su propia iniciativa de esta situación desesperada (Rm 7,14-24).

De modo semejante, el Jesús del cuarto evangelio advierte a sus discípulos que, separados de él, no pueden dar frutos de salvación (Jn 15,5). No se trata de un texto aislado; en el *corpus* joánico menudean los pasajes que describen el estado del pecador como un auténtico estado de alienación: «todo el que obra mal odia la luz» (Jn 3,20); «todo el que comete pecado es esclavo del pecado» (Jn 8,34); «el mundo entero está bajo el maligno» (1 Jn 5,19). El Jesús sinóptico se expresaba análogamente: «se decían unos a otros: '¿y quién se podrá salvar?'. Jesús, mirándolos fijamente, dice: 'para los hombres, imposible; pero no para Dios'» (Mc 10,26-27).

Junto a estas afirmaciones están aquellas otras en que se estipula que la observancia de la ley y la consecución de la salvación son posibles sólo mediante una operación divina que modifica la estructura psíquica humana, creando un espíritu nuevo y un corazón puro (Sal 51,12), canjeando el corazón de piedra por el corazón de carne (Ez 36,25-27), o merced a un nuevo nacimiento de lo alto, del agua y del Espíritu (Jn 3,3-7).

Sobre esta base escriturística, los documentos eclesiásticos antipelagianos advirtieron que la gracia no es una mera ayuda para hacer *más fácilmente* lo que el libre albedrío *puede* por sí solo; sin ella, en efecto, el hombre «no puede cumplir los divinos mandatos» (*DS* 226s. = *D* 104s.). Trento por su parte señala que ni la naturaleza ni la misma ley mosaica permiten al hombre liberarse de la servidumbre del pecado y de la potestad del demonio y de la muerte (*DS* 1521 = *D* 793; cf. *DS* 1551-1553 = *D* 811-813).

La teología medieval acuñó con estos ingredientes el siguiente principio axiomático, que pretende fijar cuál es la situación religiosa del hombre en Adán: *el pecador no puede evitar duraderamente el pecado (o, lo que es equivalente, observar perseverantemente la ley moral) sin la gracia*. En este principio son dos los conceptos que demandan una precisa delimitación. En primer término, se habla de una *imposibilidad* (no de una mera *improbabilidad*) *real y universal* (se excluye toda excepción), *de carácter moral*, no físico, esto es, no radicada en la *phýsis* humana (en la naturaleza abstracta), sino en las dificultades concretas que, de hecho, todo ser humano encontrará indefectiblemente para cumplir los imperativos morales, dificul-

tades que brotan de su situación existencial (presidida por la concupiscencia), no de su constitución esencial.

En segundo lugar, la imposibilidad mencionada se matiza con el adverbio «duradera o perseverantemente» *(diu)*; no se niega, pues, que el pecador pueda realizar este o aquel valor ético, tal o cual acto bueno; de ser ése el caso, habríamos basculado del optimismo pelagiano al pesimismo luterano, de la exaltación de la libertad a su abrogación, con el consiguiente corolario de la corrupción de la naturaleza humana. Contra esa reacción pendular, Trento enseñó que no todas las obras de los pecadores son pecado (*DS* 1557 = *D* 817), puntualizando así un aserto de la tradición agustiniana[1] del que abusarían Lutero, Bayo y Jansenio[2]. Lo que sí se niega en nuestro axioma es que el hombre pueda obrar el bien de forma continuada y perseverante y con *todos* los valores éticos.

Lo que la teología de escuela ha formulado en este axioma con un lenguaje técnico ¿es transferible al lenguaje ordinario del hombre de hoy? ¿Dónde y cómo se nos desvela actualmente la incapacidad humana para el bien; desde qué experiencias se constata la necesidad en que versa el hombre de ser salvado por gracia? Tanto los autores bíblicos como los teólogos estaban persuadidos de que nos encontramos ante un dato empíricamente verificable, aunque —claro está— dicho dato se detecta por ellos a partir de una lectura creyente de la realidad histórica[3]. Siendo esto así, ha de ser posible diseñar una fenomenología del hombre en Adán que muestre la pertinencia del principio que nos ocupa. A guisa de ejemplos, he aquí unos cuantos

---

1. «Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum»; *DS* 392 = *D* 195; vid. *supra*, cap. 7, nota 53.

2. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 408-411.

3. *Ibid.*, 283: «...la afirmación que estamos comentando no es una enseñanza aislada, sino una constatación que brota de la comprensión que el hombre adquiere de sí mismo a la luz de la fe. Es un dato de la experiencia moral del hombre, sobre todo cuando tal experiencia se hace desde la exigencia de la fe». En otro lugar del presente libro se ha advertido ya acerca de las estrategias de encubrimiento o inmunización con que la humanidad pecadora pugna por amortizar la noción de pecado; también se ha indicado cómo el reconocimiento de la culpa es ya el primer efecto de la gracia.

hechos de experiencia que delatan la insuficiencia humana para procurarse autónomamente la salvación:

a) Incapacidad para responder satisfactoriamente a la pregunta por el sentido. O, más aún, resistencia a admitir a trámite la propia pregunta («la cuestión del sentido carece de sentido», se dirá) para así librarse de la necesidad de darle respuesta[4].

b) Postulación de la sosegada aceptación de lo finito como la única actitud clarividente y sensata de un ser que es constitutivamente contingente, con la consiguiente absolutización del horizonte de la finitud como el solo referente que le es dado a ese ser[5].

c) Renuncia a todo proyecto utópico, desacreditación de todo metarrelato, voluntad expresa de no querer ser salvados de nada ni por nadie[6].

d) Convicción de que el hombre no puede realizarse consumadamente porque no hay un Dios que lo realice (como se pensó hasta el siglo XIX) y porque la empresa de la autorrealización (con la que soñaron los humanismos posteístas del siglo XIX) es tan mítica como la misma idea de Dios. El hombre está, pues, condenado a no ser más que un torso incompleto, una criatura crónicamente deficiente[7].

e) Reconocimiento de la apertura del hombre a la trascendencia como rasgo saliente de su peculiar modo de ser y, a la vez, obstinado repliegue en la inmanencia, que cortocircuita el

---

4. Frente al rechazo positivista de la *Sinnfrage*, la posición de Wittgenstein es mucho más matizada: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid 1981[5] (comparar 6.41 con 6.51, 6.52 y 6.522): cf. SCHAFF, A., *Marxismo e individuo humano*, México 1967, 301ss.; PESCH, 166-169; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El último sentido*, Madrid 1980, 15-31.

5. TIERNO, E., *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1986[4].

6. VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987; VATTIMO, G. - ROVATTI, P. A. (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid 1988; SÁDABA, J., *Saber vivir*, Madrid 1986[7]. Cf. GARRIDO, J. J., «El compromiso cristiano en un mundo cultural en crisis», en *RCI* (1990), 72-109. Para un lúcido análisis crítico de la postmodernidad, vid. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid 1981, 271-307 («Para pensar la postmodernidad»).

7. CIORAN, E. M., *La caída en el tiempo*, Caracas 1977.

potencial optativo y desiderativo humano y devuelve al hombre a la situación descrita *supra,* b), c) y d)[8].

f) Reiterada emergencia histórica de un mal estructural programado e impuesto desde el Poder, que hace pesar sobre los individuos y los grupos humanos las indignidades de una existencia alienada, y que certifica que «a la larga..., el hombre *no se sostiene sin Dios en la fraternidad,* aunque se pueda sostener teóricamente hablando, o excepcionalmente»[9].

¿Qué cabe inferir de todos estos indicadores? En el orden físico o natural, el hombre puede descender por sí mismo —por su propio peso— sin precisar ningún impulso exterior. Pero no puede ascender sin ese impulso; dejado a sí mismo, la fuerza de gravedad lo atrae hacia abajo, no hacia arriba. Pues bien, de modo análogo parece como si en los órdenes de la interpretación de sí y de lo real, de la convivencia fraterna, de la propia realización, etc., el ascenso del hombre no fuese posible sin un impulso agraciante.

♦

Con todo, las precedentes consideraciones, que a algunos se les antojarán abusivamente negativas, han de ser situadas en el contexto de una historia concreta en la que se da una presencia viva, no por incógnita menos real y operativa, de la gracia. Se ha visto ya cómo el Vaticano II hablaba de una moción «invisible» de Dios sobre los corazones de los hombres de buena voluntad. El panorama que se acaba de diseñar es, pues, una abstracción; en la realidad, los rasgos descritos no se dan químicamente puros. «Cristo... obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre..., alentando, purificando y robusteciendo... aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida» (GS 38).

---

8. Recuérdese el blochiano «trascender sin trascendencia» (RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista,* Salamanca 1978, 37-74). Cf. TRÍAS, E., *Los límites del mundo,* Barcelona 1985: el hombre, «carne de límite», «ser fronterizo», descubre la dimensión de la trascendencia, pero «desde una perspectiva radicalmente inmanente» que le prohibe alojarse a extramuros del «cerco intramundano» (61ss., 195, 208).

9. GONZÁLEZ FAUS, 650; cf. BOFF, L., *Gracia y liberación del hombre,* Madrid 1980, 203s.

Lejos, por tanto, de todo jansenismo, la fe cristiana sostiene *a la vez* la incapacidad para el bien del hombre *sin la gracia* y la virtualidad sanante-elevante de esa gracia, que está a la obra incluso allí donde su acción es desconocida o verbalmente rechazada. Todo lo cual —y puesto que estamos hablando de la aptitud humana para una conducta moral— tiene singular aplicación en el actualísimo problema de la ética civil. El axioma escolástico del que partíamos ¿no deslegitima todo ensayo de elaboración de una tal ética? Evidentemente no. No sólo porque, según acaba de señalarse, el cristianismo reconoce una acción del Espíritu que «sopla donde quiere», sino además porque la incapacidad para el bien afirmada en el axioma es compatible con una realización de valores genuinos, posibilitada por esa acción «invisible» del Espíritu.

Los cristianos no podemos, en suma, regatear nuestra colaboración en la confección de una ética civil; menos aún podemos declararla empresa imposible. Ahora bien, de dicha ética deberemos decir siempre —y *a fortiori*— lo que Pablo y Trento decían de la ley mosaica: la estipulación de la norma no suministra las fuerzas para cumplirla. Supuesto, pues, que se alcanzase un consenso social sobre sus imperativos, todavía estará por resolver el problema moral decisivo: de dónde extraerán las personas la capacidad de observar tales imperativos. Y es aquí donde la fe cristiana ha de hacer valer el axioma teológico de la necesidad de la gracia, sin la que no le es posible al hombre mantenerse perseverantemente en la solidaridad fraterna, el altruismo abnegado, la equidad y la justicia obligadas en una convivencia que aspire a ser más que mera coexistencia. Seguramente bien a su pesar, Fernando Savater llega a la misma conclusión cuando escribe que la experiencia impone «la conclusión de que el único desprendimiento del que el hombre es espontáneamente capaz es el desprendimiento de retina»[10].

Resumiendo: una evaluación *realista* de las posibilidades éticas del hombre en Adán debe circular dialécticamente entre estos dos polos: afirmación de la incapacidad para el bien de un hipotético sujeto des-graciado; admisión de que tal sujeto

10. *Ética como amor propio*, Madrid 1988, 297.

(contra lo que pensaron en su momento los jansenistas) no se da, de hecho, en el único orden histórico real. Pues en él, como veremos a continuación, Dios no deja nunca al hombre solo; el ser en Adán es a la vez el permanentemente llamado a ser en Cristo, el continuamente asediado por una oferta seria y efectiva de gracia.

2. La iniciativa divina

«He aquí que estoy a la puerta y llamo; si alguien oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20). Este texto memorable del último libro de la Biblia resume con inigualable eficacia dos de las ideas más reiteradas por la soteriología bíblica: a) es Dios quien tiene la iniciativa en el proceso de agraciamiento del hombre; b) Dios ejerce esa iniciativa con una tenacidad y una universalidad ilimitadas.

De ambas ideas ha quedado constancia suficiente en los capítulos sobre la doctrina escriturística de la gracia. Recordemos aquí algunas referencias singularmente ilustrativas. En la historia de Israel, tanto en el plano colectivo como en el individual, se evidencia la iniciativa absoluta de Dios al elegir, convertir y agraciar a un ser enteramente desprovisto de títulos para merecer el gesto divino: Dt 7,7-8; 8,17-18; 10,14-15; Is 42,6-9; Jr 1,4-8; Ez 16,8-14.60-63. Pablo subraya enfáticamente el misterio de la predestinación agraciante (Rm 9,11-24; Ef 1,3-13; 2,4-10). El Jesús de los sinópticos no permite que le sigan los que no han sido llamados (Lc 9,57-62), pero anuncia que ha venido a llamar a los pecadores (Mc 2,17), manifiesta su predilección por los pequeños, los pobres, los publicanos, las prostitutas, y actúa consiguientemente como el pastor de la oveja perdida, la mujer de la dracma extraviada, el padre del hijo pródigo (Lc 15). Su iniciativa se plasma en una acción en el interior del hombre (Mt 11,25-27; 16,17) que funciona como don atractivo (Jn 6,44.65), de suerte que el inicio mismo de la conversión ha de serle atribuido a ese don, tanto como el término. Dios, en efecto, es quien «comienza» y «consuma» la «obra buena» y quien «obra el querer *(thélein)* y el obrar *(ener-*

geîn) como bien le parece *(hyper tês eudokías autoû)»* (Flp 1,6; 2,13).

Dios, además, «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tm 2,4); a tal fin, le concierne a él interpelar al hombre con la oferta salvífica, dado que, según veíamos en el anterior apartado, el hombre inhabitado por el pecado no puede encaminarse autónomamente hacia su salvación.

En la historia de la doctrina, la puesta a buen recaudo del primado salvífico divino se llevó a cabo con ocasión de las disputas en torno al *initium fidei*. Contra los semipelagianos, que asignaban al hombre la puesta en marcha del proceso de conversión, la fe eclesial precisó que el conjunto de actos y actitudes que, precediendo a la justificación, la preparan y generan en el pecador una orientación positiva hacia ella, son efecto de la gracia divina; Dios es autor de «todos los buenos afectos y obras y de todos los esfuerzos y virtudes por los que, desde el inicio de la fe *(ab initio fidei),* se tiende a Dios», por quien consiguientemente ocurre que «comenzamos a *querer* y a *hacer* algún bien» (*DS* 248 = *D* 141; cf. *DS* 398-399 = *D* 200 a-b). La misma doctrina fue ratificada en Trento: «el *exordio* de la misma justificación ha de tomarse de la gracia *preveniente* de Dios» (*DS* 1525 = *D* 797), o de «la inspiración *preveniente* del Espíritu Santo» (*DS* 1553 = *D* 813).

Hemos señalado ya (*supra,* cap. 7, 2.3) lo que estaba en juego en la cuestión del *initium fidei;* si el hombre puede, por sí solo, determinarse a ir al médico —aunque luego deba ser éste quien le cure—, se sustrae a Dios el protagonismo irrestricto que, según la Escritura, le compete en el acontecimiento salvífico. Es entonces el hombre quien dispone en primera instancia del don de Dios, o más exactamente de Dios mismo; él es el interpelante y Dios el interpelado. Tal representación es incompatible tanto con el estado humano de expropiación por el pecado como con el carácter gratuito, indisponible e inalcanzable de la gracia. Así pues, únicamente la iniciativa divina es capaz de desbloquear la situación pecaminosa y poner en movimiento al hombre pecador, iniciando su éxodo desde el ser en Adán hacia el ser en Cristo. Esa iniciativa divina es un don iluminador, una atracción que toca el interior del ser humano alumbrando su

razón y movilizando su voluntad, esto es, penetrando en su estructura cognoscitiva y afectiva. Todo lo cual suscita en el destinatario de la acción divina la libre respuesta de la fe.

3. La capacidad de respuesta humana

El pecador, en efecto, aunque imposibilitado para obrar el bien por propia iniciativa y dirigirse hacia Dios por su propio pie, continúa siendo libre. O dicho más exactamente, continúa contando con la libertad en cuanto *facultad electiva,* aunque tenga hipotecada la libertad entendida como *facultad entitativa*[11]. Es decir: el hombre esclavo del pecado no dispone *en acto* de su capacidad de autodeterminarse en orden al fin último (en orden al Sumo Bien); era esta situación de voluntad sujeta a embargo lo que Pablo describía en Rm 7,14ss. Pero conserva aquella dimensión específica de su ser libre que es la libertad de elección, y que estriba en la capacidad de optar sin coacción interior, de responder sin pulsión necesitante a una interpelación.

No se olvide, por lo demás, que esa capacidad es susceptible de graduación; en ciertos casos o en determinadas coyunturas, puede quedar eclipsada o incluso abolida. Mas de ley ordinaria todo ser humano la poseerá al menos en grado suficiente para poder —y tener que— responsabilizarse de sus opciones ante los valores morales. Sólo así, efectivamente, tiene sentido hablar no ya de *gracia,* sino de *culpa*; un ser irresponsable de ningún modo puede ser culpable (*DS* 1950 = *D* 1050; *DS* 1966 = *D* 1066). Sólo así, además, se sostiene algo apuntado en el apartado precedente: no todas las obras del pecador son pecado; también él puede realizar buenas acciones. En fin, sólo así se entiende que, según veremos a continuación, tanto la Escritura como la fe de la Iglesia afirmen que, ante la inicitiva salvífica divina, el pecador pueda y deba reaccionar activamente, disponiéndose, cooperando y asintiendo *libremente* a tal iniciativa. Y ello de forma positiva, no sólo en la forma negativa consistente en no poner obstáculo al gesto divino.

---

11. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* Santander 1988, 187, donde se da razón de ambos conceptos.

La Escritura está llena de continuas exhortaciones a la conversión, a la aceptación de la gracia, al rechazo del pecado, cosas todas que suponen en el hombre la responsabilidad de sus opciones y acciones; si no pudiera elegir el bien que se le propone y evitar el mal que se le prohíbe, todas esas amonestaciones bíblicas serían superfluas.

Y así, Yahvé presenta a su pueblo los dos caminos («vida y felicidad, muerte y desgracia») que se abren ante él y le intima a elegir atinadamente («*escoge* la vida»): Dt 30,15-20. En el cántico de la viña (Is 5), el viñador que había hecho todo cuanto estaba en su mano, tenía derecho a esperar uvas y no agraces, justicia y no iniquidad (vv.2-7); si Israel no fructificó lo esperado fue porque rechazó y despreció las premuras de su Señor (v.24). En Si 15,11-17 parecen darse cita la evocación de Dt 30,15ss., por un lado, y la reacción polémica, por otro, contra un fatalismo determinista, de origen pagano, que atribuiría a la divinidad la responsabilidad de la mala elección: «no digas 'por el Señor me he desviado', que lo que él detesta, no lo hace. No digas: 'él me ha extraviado', pues él no ha menester del pecador... Él fue quien al principio hizo al hombre, y lo dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres, guardarás los mandamientos... Ante los hombres está la vida y la muerte; *lo que prefiera cada cual,* se le dará».

En cuanto al Nuevo Testamento, Jesús comienza su actividad pública con el anuncio programático de la cercanía del reino y la llamada a la conversión y la fe: «el reino de Dios está cerca...; *convertíos y creed* en la buena nueva» (Mc 1,15). Una fe a la que se resisten no sólo sus paisanos (Mc 6,6), sino también los habitantes de Jerusalén, que «no han querido» atender a su palabra (Mt 23,37). Hemos visto ya cómo las parábolas del reino representan otras tantas interpelaciones a la libertad responsable de sus oyentes, apremiándoles a la decisión, y cómo la dialéctica fe-incredulidad, recepción o repulsa *libres* de la palabra que Jesús proclama, atraviesa todo el cuarto evangelio[12].

12. Los reformadores entendieron estas exhortaciones a la respuesta libre del hombre y a la correlativa conversión como si su finalidad fuese el poner en evidencia la incapacidad humana para atenderlas. El propósito de esos

Por otra parte, es cierto que tanto Pablo (Rm 7,7ss.) como Juan (Jn 8,33-36) hablan del pecador como un ser alienado o esclavizado. Pero esa esclavitud no implica la imposibilidad de responder *libremente* a la gracia, sino la incapacidad humana para iniciar autónomamente el proceso de conversión y, *a fortiori*, para continuarlo y concluirlo sin el auxilio divino. De otra forma resultaría ininteligible el papel que se asigna a la fe en las teologías paulina y joánica de la justificación.

La fe de la Iglesia, a la que hemos visto en los apartados precedentes defendiendo la necesidad y prioridad de la gracia frente a los errores pelagiano y semipelagiano, habrá de salir por los fueros de la capacidad responsorial del pecador y de la permanencia en él del libre albedrío, frente a su negación por parte de los reformadores, Bayo y Jansenio. Esta tutela de la libertad humana se despliega en los documentos del magisterio de la Iglesia a través de cuatro afirmaciones progresivas:

a) En el pecador, el libre albedrío no se ha corrompido o extinguido, si bien se ha «atenuado y desviado» (*DS* 1521, 1555 = *D* 793, 815); tampoco es cierto que, sin la gracia, «sólo sirva para pecar» (*DS* 1927 = *D* 1027; cf. *DS* 1557 = *D* 817).

b) Al concepto de libre albedrío pertenece la exención de toda necesidad *interna*; lo que se hace *necesariamente* no se hace *libremente*, aunque se haga *voluntariamente* (*DS* 1939 = *D* 1039). No es cierto, por tanto, que sólo la violencia (esto es, la coacción externa) sea incompatible con la libertad (*DS* 1966 = *D* 1066; cf. *DS* 2003 = *D* 1094).

c) Por consiguiente, el pecador puede y debe disponerse a la justificación «con el asentimiento y la cooperación *libre* a la gracia» (*DS* 1525 = *D* 797); una gracia, por lo demás, «*de la que puede disentir si quiere*» (*DS* 1554 = *D* 814).

---

textos sería, pues, puramente pedagógico: tenderían a producir, en un primer momento, la angustia ante la imposible observancia de lo que en ellos se demanda y, a renglón seguido, la fe fiducial, esto es, el ciego abandonarse pasivamente a la misericordia de Dios. El mismo propósito pedagógico animaría a los mandatos del decálogo, impuestos al hombre para que éste conozca experimentalmente su impotencia para cumplirlos.

d) En esa disposición libre y activa a la iniciativa justificante divina se incluyen diversos actos, entre los que destaca la fe (*DS* 1526 = *D* 798). Con todo, se señala que esos actos —el conjunto de disposiciones humanas— no causan ni merecen la justificación misma, que es don gratuito (*DS* 1532 = *D* 801).

En resumen: lo que aquí se está ventilando es algo tan simple —y a la vez tan decisivo— como esto: *el hombre no deja nunca de ser persona, imagen de Dios*[13]. El pecador continúa, pues, siendo un ser responsable, un *sujeto* interlocutor de Dios, no un *objeto* pasivo de la voluntad divina. Lo que, de entrada, le preocupaba a Trento en los pasajes que acaban de citarse era dejar a salvo la aptitud humana para responder a Dios *libremente*. Pues sin tal aptitud ya no se entiende que lo que Dios pretende es restaurar una relación de amistad recíproca. ¿Cómo puede darse esa relación si una de las partes no es capaz de acogerla en libertad? Lo que surge de la relación entre un ser libre y un ser no libre no es amistad, y menos aún amor; es dominio del uno y esclavitud del otro. Si el pecador ya no es responsable, tampoco es persona; Dios no puede entablar con él un diálogo del tipo *yo-tú*. La justificación no ostentará entonces una estructura dialógica, interpersonal; tendrá lugar por medio de una relación del tipo *yo-ello, sujeto* (Dios)- *objeto* (hombre). O lo que es lo mismo: la justificación será cualquier cosa menos *gracia,* autodonación de un ser personal a un ser personal.

A la postre, en suma, termina descubriéndose que lo que a Trento le preocupaba no era sólo salvar *la identidad del hombre* en cuanto persona, sino y sobre todo garantizar *la realidad de la gracia* en cuanto interpelación del amor divino a la mente y el corazón humano[14]. A fin de cuentas, nunca es el hombre más humano que cuando escucha, atiende y acoge en su interior la invitación amical; nunca es la suya una libertad más liberada que cuando responde afirmativamente a la amistad ofrecida. Y

---

13. Vid. *supra, Introducción,* 1.
14. ALFARO, J., *Cristología y antropología,* Madrid 1973, 349.

nunca se muestra más ostensiblemente la divinidad de Dios que cuando se «aprovecha» de esta peculiaridad de lo humano para dirigirse al enemigo, convertirlo y hacer de él un amigo[15].

4. La capacidad de respuesta humana en acto: la fe

Cuanto antecede ha servido para poner de manifiesto que la justificación del pecador sería intrínsecamente absurda si se efectuase sin su consentimiento. El hombre es un ser demasiado interior a sí mismo para poder cambiar por real decreto. Nadie, ni siquiera Dios, puede comenzar a ser amigo de alguien sin movilizar su voluntad para que ese alguien *quiera serlo* realmente. Así pues, el hombre no puede salvarse sin contar con Dios. *Pero Dios no puede salvar* —decía San Agustín en una célebre sentencia— *sin contar con el hombre.*

Recordémoslo de nuevo: la justificación tiene una estructura dialógica, acontece en el ámbito de una relación interpersonal, de tú a tú; opera según el esquema interpelación-respuesta: interpelación libre (Dios llama *porque* quiere)—respuesta libre (el hombre responde *si/como* quiere). Las disposiciones a la justificación descritas por Trento (*DS* 1526 = *D* 798) no son condiciones onerosas *exigidas* e *impuestas* previa y arbitrariamente por Dios al hombre; de ser ése el caso, Dios se mostraría deficitario en gratuidad justamente en el acto de dispensarla. Son más bien el reconocimiento divino de la cabal humanidad de su interlocutor, al que no se puede *violentar,* sino *ganar* para la amistad.

Entre esas disposiciones, como se ha dicho ya repetidamente, destaca de forma sobresaliente la fe. No es de este lugar ofrecer una teología completa del acto de fe[16], sino simplemente

---

15. La justa medida de la omnipotencia divina no es la *creatio ex nihilo;* es la creación de un ser capaz de decirle *no* a su creador *libremente.*

16. Debe suponerse que la teología fundamental se ha ocupado ya del asunto. Vid., por ejemplo, NEUNTER, P., «Der Glaube als subjektives Prinzip des theologischen Erkenntnis», en (VV.AA.) *Handbuch der Fundamentaltheologie* IV, Freiburg i.B. 1988, 51-67; KUNZ, E., «Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube», *ibid.*, 414-449.

una aproximación a la fe *justificante:* ¿por qué se le otorga una función prioritaria en el proceso de la justificación y en qué consiste?[17].

Tanto los sinópticos como Pablo y Juan convienen en asignar a la fe el papel que le reconocen Trento y el protestantismo: ella es «comienzo, fundamento y raíz» de la justificación. No es preciso volver de nuevo sobre este dato, suficientemente explanado en un capítulo anterior. Allí hemos visto igualmente que en el concepto neotestamentario de fe se conjugan el elemento cognitivo de asentimiento intelectual y el elemento afectivo de la adhesión existencial. Las formulaciones tridentinas recogen ambos aspectos: la fe, «concebida por la audición», mueve libremente al hombre hacia Dios e importa, de un lado, *tener por verdadero* «lo revelado y prometido» y, por otro, *«confiar»* y *«comenzar a amar»* a Dios (*DS* 1526 = *D* 798). Cuando esa movilización se consuma, la fe informada por la caridad (la fe *viva*) remata el proceso de la justificación.

La fe justificante no es, pues, ni el mero asentimiento intelectual (fe histórica) ni la mera confianza ciega (fe fiducial). Es un acto complejo en el que se da, de forma paradigmática, la paradójica aleación de la interpelación divina y la libre respuesta humana. *Tal respuesta implica el momento del asentimiento, pero ni empieza ni se agota en él.* «Lo primario y decisivo de la fe —estima Zubiri— se halla precisamente no en el asentimiento, sino en la admisión. Ahora bien, la admisión es un fenómeno que desborda los límites del asentimiento intelectual... La admisión es... un modo de entrega». ¿Y qué es la entrega? «Es —responde el pensador español— un ir desde nosotros mismos hacia otra persona, dándonos a ella»[18].

Así pues, la fe es, ante todo y sobre todo, entrega de mi ser personal al ser personal que Dios es. O, en palabras del Vaticano II, es el acto por el que «el hombre entero se entrega

17. Vid., para cuanto sigue, LADARIA, 352-354; GONZÁLEZ FAUS, 508-515; PESCH, 231-249; ALFARO, 367-398; SEBASTIÁN, 185-209; ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 209-304 (espléndida reflexión sobre la fe, desgraciadamente poco aprovechada por los teólogos).
18. *Op. cit.*, 211.

libremente a Dios» (DV 5). *El asentimiento,* por tanto, *brota de la entrega,* y no al revés. Recuérdese a este respecto que el Jesús de los sinópticos y del cuarto evangelio pedía en primera instancia *adhesión a su persona,* plasmada en la voluntad de seguimiento; tal adhesión comportaba, por lo demás, la admisión de su testimonio, el dar crédito a su mensaje; en realidad sólo el seguidor *de* Jesús cree *a* Jesús (Mt 11,25-27; Mc 4,11-12), «acepta su testimonio» y «guarda sus palabras» (Jn 3,11; 12,47); sólo el que «vaya a él» «cree en él», «permanece en su palabra» (Jn 6,34; 8,31).

Así pues, *esa peculiar entrega que es la fe entraña el momento del asentimiento:* «la entrega que constituye la fe es entrega a una persona en cuanto esa persona envuelve verdad»[19]. Quiere decirse que el asentimiento implicado en la fe no es tan sólo creer a un mensaje desvinculado del mensajero; el asentimiento de fe supone creer en/a la persona misma y *por ende* en/a su mensaje. La adhesión a un ser personal, en suma, conlleva la disposición a aceptar de antemano su manifestación *como creíble.*

Dicho lo cual, se sigue obviamente que, en cuanto entrega y asentimiento, el acto de fe es a la vez un acto de amor: *creer es amar,* como amar es creer. Y porque la persona destinataria de tal acto es digna de crédito, *creer es* además *confiar* en ella, fiarse de su promesa, descansar en su fidelidad. En pocas palabras: en la fe se coimplican el amor y la esperanza. *Sólo puedo adherirme auténtica y personalmente a aquél en quien confío y a quien amo, a aquel que confía en mí y me ama.*

En consecuencia, la tríada fe-esperanza-caridad, más que a tres realidades adecuadamente distintas, responde a tres dimensiones de la actitud humana ante Dios[20]. De ahí que la antinomia fe-obras sea insostenible ya en el mismo Pablo, quien —como se recordará— sólo reconoce como válida «la fe que actúa por la caridad» (Ga 5,6; cf. *DS* 1531 = *D* 800). Una fe

---

19. *Ibid.,* 212.
20. ALFARO, 413-476 («Actitudes fundamentales de la existencia cristiana»).

sin obras sería vacua declaración retórica; unas obras sin fe serían (de ser posibles) activismo voluntarista y ciego[21].

La célebre definición tripartita que San Agustín da de la fe (*credere Deum-credere Deo-credere in Deum*)[22] resume bien cuanto acaba de decirse. Ella es: creer *que* Dios es *(credere Deum);* creer *a* (fiarse de) Dios *(credere Deo);* creer *hacia* (entregarse a) Dios *(credere in Deum).* De esos tres aspectos, el tercero supone los tros dos y los supera consumándolos. Pero todos ellos están recíprocamente involucrados, en una relación de circularidad.

Queda aún por tocar otro rasgo de la fe, seguramente el que presenta más dificultades a la sensibilidad contemporánea. Es el que se refiere a su certeza (cf. *DS* 3008 = *D* 1789), cualidad que no goza hoy precisamente de buena prensa. «Nada se afirma ya con claridad, nada se niega directamente; más bien todo cambia de definición, de función y de interpretación»[23]. En el límite, se puede llegar a sostener con toda seriedad que «sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo»[24]. O, sin llegar tan lejos, se constata que «no hay suelo firme donde asentar ninguna certidumbre»; resta tan sólo la *skepsis*, «duda radicalmente desesperada, relatividad generalizada... Sólo en la medida en que se asume este escepticismo universal y radical es posible alzar un criterio propio de ilustración y modernidad»[25]. En suma, mientras que el descreimiento exhibe el discreto encanto de la tolerancia y el talante ilustrado, el crer en algo con firmeza es tenido por pueril credulidad o por dogmática arrogancia.

---

21. Cf. ARMENDÁRIZ, L., «Teoría y praxis a la luz de un canon tridentino», en *EE* (1989), 81-114; KUNG, H., *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique,* Paris 1965, 367-382; PESCH, 229-234.

22. ALFARO, 493s.; KASPER, W., *La fe que excede todo conocimiento,* Santander 1988, 13-16.

23. KASPER, 16.

24. «Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein»: sentencia liminar de E. Bloch en su *Atheismus in Christentum,* Frankfurt a.M. 1968.

25. TRÍAS, *Filosofía del futuro,* Barcelona 1983, 25; ID., *Los límites...,* 162.

Pese a todo lo cual, el concepto cristiano de fe importa el elemento *certeza*. Sólo que, a mi juicio, se malentiende la certeza propia del acto de fe cuando se asocia inmediata y directamente al ingrediente *asentimiento:* «assensus essentialiter certus, super omnia firmus», rezaban los manuales escolares de teología fundamental[26]. Es éste uno de los indeseables corolarios de una comprensión sesgada de la fe, en la que el factor intelectual prima sobre el existencial. Frente a este punto de vista, y en coherencia con lo dicho más arriba sobre la prioridad del factor existencial, hay que afirmar que *el acto de fe se distingue por su certeza porque,* ante todo, *la fe es adhesión o entrega,* no mero asentimiento. Ahora bien, si creer es amar a —y confiar en— aquel en quien creo, tal acto, que embarga y compromete mi ser entero y verdadero, no puede menos de incluir la firmeza. Hacer de la adhesión personal algo inseguro o incierto es no haber llegado en dicha adhesión hasta la actitud de entrega en que consiste la fe; es, pura y simplemente, estar en trance de pasar del adherirse al desprenderse. Perder (o no alcanzar) la certeza de la fe no es creer menos; es no creer.

Todo lo cual es doblemente verdadero cuando se trata de la relación Dios-hombre. En ese caso, resulta demasiado obvio que el hombre puede adherirse o no adherirse a Dios; lo que no puede hacer es adherirse a Dios a medias. «A Dios se le cree como Dios (es decir, absolutamente) o simplemente no se le cree. La fe es decisión radical o no es fe»[27]. Con otras palabras: una fe sin certeza no es adhesión; *no es fe*. Supuesto, pues, que la fe es «entrega del hombre entero» a Dios, como leíamos en el Vaticano II, y que dicha entrega no puede ser sino adhesión firme, de ahí se sigue su certeza, que alcanza también —sólo que mediata y secundariamente— al asentimiento.

Después de cuanto llevamos dicho, apenas hace falta ya aludir al carácter *justificante* de la fe; se comprende que a ella se conecten la remisión de los pecados y la renovación interior del hombre (*DS* 1528 = *D* 799), dos dimensiones *inseparables*

---

26. Así, por ejemplo, ALDAMA, J. A., «De virtutibus infusis», en (VV.AA.) *Sacrae Theologiae Summa* III, Matriti 1956, 756-760.
27. ALFARO, 402.

(*DS* 1931-1933, 1943, 1970 = *D* 1031-1033, 1043, 1070) de un mismo y único acontecimiento. Pues si el pecado es en esencia alejamiento de Dios y conversión a las criaturas (*aversio a Deo, conversio ad creaturas*), la fe modifica radicalmente este estado de cosas; la adhesión y entrega del hombre a Dios cancela su pecado («viendo Jesús *la fe* de ellos, dijo al paralítico: 'confía, hijo, tus pecados te son perdonados'»: Mt 9,2) y crea en él una nueva situación, cuya descripción nos ocupará en los próximos capítulos y que aquí podemos anticipar, con palabras de Trento, como un devenir justo, amigo y heredero de la vida eterna el que hasta entonces era injusto y enemigo (*DS* 1528 = *D* 799).

5. Cuestión complementaria: incapacidad para el bien y libre albedrío

En el curso del presente capítulo se han sentado dos afirmaciones: a) al hombre le es imposible respetar duraderamente todos los valores éticos sin la gracia, aunque pueda observarlos singular y parcialmente; b) el hombre conserva siempre su libertad de opción, el llamado libre albedrío, dado que nunca cesa de ser persona, dador de respuesta, sujeto responsable.

Ahora bien, la compatibilidad de ambas afirmaciones dista de ser evidente. ¿Puede seguir hablándose de libre albedrío cuando se restringe su radio de acción —imposibilidad de optar por *todos* los valores— y su perseverancia —imposibilidad de optar *duraderamente* por los valores—? Se ha señalado que se trata de una imposibilidad *moral*, no *física*. Pero tal distinción está demandando un esclarecimiento suplementario, so pena de parecer un expediente puramente verbal[28]. «Es difícil comprender cómo el hombre puede observar a veces los preceptos de la ley natural y no puede cumplirlos siempre»[29]. Quien es capaz de evitar *todo* pecado, tomado singularmente, ¿por qué sería incapaz de evitar *todos* los pecados?

Urgida por estos interrogantes, la teología escolástica osciló entre dos explicaciones para salir del aparente *impasse: impo-*

28. FRANSEN, en *MystSal* IV/2, 894.
29. FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 139.

tencia consecuente-impotencia antecedente[30]. La teoría de la *impotencia consecuente* apela al conocimiento divino de los futuribles: Dios sabe que *de hecho* todo ser humano sin gracia va a transgredir, más pronto o más tarde, alguno de sus mandatos, sean cuales fueren las circunstancias en que esté situado. La imposibilidad de que se trata se establece, pues, mediante una constatación *post festum* de la presciencia divina.

A esta teoría se le objeta (amén de su discutible apelación al orden de los futuribles) que se queda demasiado corta; la imposibilidad de que hablan las fuentes parece exigir algo más que la simple verificación *a posteriori* de la pecaminosidad fáctica; da la impresión de proceder de una *impotencia antecedente*. Pero, entonces, ¿cómo sostener la capacidad del libre albedrío para rechazar en cada caso concreto el pecado? La explicación más socorrida recurre a la analogía: lo mismo que, por ley estadística, es imposible que un amanuense no cometa a lo largo de su vida algún error de escritura —sobre todo si ejerce su oficio en condiciones desfavorables—, de modo semejante le es imposible al hombre sin la gracia no cometer *alguna* vez *algún* pecado.

Pero tampoco esta explicación satisface; en el fondo, termina convirtiendo el pecado en una fatalidad inexorable y, por ende, la imposibilidad de obrar siempre el bien en imposibilidad *física*. Como observa Fransen[31], las dos teorías adolecen de un defecto común; considerar la conducta ética humana exclusivamente como una secuencia de *actos* puntuales, y no bajo el prisma de las actitudes de fondo, que son la matriz que genera los actos. La respuesta a nuestra cuestión tendrá que buscarse, por consiguiente, en el plano de las actitudes; más concretamente, en la apelación a la opción fundamental[32].

---

30. *Ibid.*, 143-147.
31. *Op. cit.*, 894s.
32. Aunque Rousselot había intuido la dirección justa (vid. RONDET, 349), fue P. FRANSEN el primero en explorar explícitamente esta vía: «Pour une psychologie de la grâce divine», en *Lumen Vitae* 12 (1957), 209-240; ID., en *MystSal*, 910-914. A Fransen le siguieron FLICK-ALSZEGHY, «L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia», en *Greg* (1960), 593-619; IID., *El evangelio...*, 147-173. El concepto de *opción fundamental* ha de tenerse aquí por conocido; de él se ocupa la teología moral.

La vida religiosa-moral del hombre no es una mera sucesión de actos plurales. Hay en ella una orientación, una actitud básica, surgida de una opción fundamental, que confiere a los actos sucesivos y puntuales una dirección predominante, que polariza la entera existencia en uno u otro sentido, que da a luz las decisiones importantes y que condiciona o colorea las decisiones secundarias o periféricas.

Esta opción fundamental apunta siempre —explícita o implícitamente, refleja o irreflejamente— al fin último. La que se hace por Dios[33] supone un sí incondicionado e ilimitado al Sumo Bien que Dios es; darle a Dios un sí condicionado y limitado sería darle un no (Lc 9, 57ss.). Pues bien, Dios ofrece a todo ser humano la gracia para darle ese sí, *que sin ella sería inviable*. Y sólo desde tal afirmación incondicionada del Absoluto personal, totalidad de los valores, queda el hombre habilitado en principio para la observancia íntegra y perseverante de esos valores.

Cuando, por el contrario, la opción fundamental recae sobre otro objetivo que no sea el Sumo Bien, sino un bien parcial y finito, un valor limitado, ello no impedirá ciertamente la realización de obras buenas, ni menos aún significará la abolición del libre albedrío; pero sí impide el cumplimiento duradero de *todos* los imperativos morales, la afirmación perseverante del orden ético en su integridad. Pues *la opción hecha por el valor parcial originará inevitablemente la parcialidad de la vida moral, la imposibilidad de su observancia total*.

El hombre, de suyo, propende a *todo* el bien y *toda* la verdad[34]. La opción fundamental por la que recusa la gracia y

---

33. ¡O por ese absoluto personal que es la imagen de Dios! Convendría no olvidar esta equivalencia, de decisiva importancia cuantas veces se plantean cuestiones como la que nos ocupa en este capítulo. Cf., al respecto, RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*..., 179-183: el sí a Dios se da sólo, necesariamente y siempre en la mediación ineludible del sí al hombre; la afirmación incondicional del tú humano equivale a la afirmación de Dios, es un acto de fe (implícita), al ser apertura y acogida de la realidad misteriosa del absoluto personal creado, que es sacramento e imagen del Absoluto increado. Téngase presente todo esto en lo que sigue.

34. *Ibid.*, 141s.

se adhiere a un bien finito, limita el campo de su dinamismo psicológico; recorta su apertura constitutiva a la trascendencia, excluyendo así una serie de posibilidades en la realización de los valores más elevados; dificulta la autorrealización de su sujeto. En esta situación es de esperar que se produzca una pérdida de sensibilidad para ciertos postulados éticos, los más arduos, los menos gratos de tejas abajo. El egoísmo termina imponiéndose a la larga y haciendo imposible (culpablemente imposible) el cumplimiento del mandato primero y más elemental, que es el mandato del amor.

Así pues, y resumiendo: sin la gracia, el hombre —aun siendo libre y capaz de actos buenos— es incapaz de observar siempre la totalidad de los valores, de realizar acabadamente el bien. Con otras palabras: *el ser humano necesita absolutamente de Dios para cobrar su genuina humanidad*. Si bien se mira, ésta era justamente la intuición nuclear de la entera religiosidad bíblica. El hombre ha de situarse ante Dios con el mismo sentimiento de filial dependencia con que el niño se sitía frente a su padre («si no os hacéis como niños, no entraréis en el reino»: Mt 18,3). Debe confiar en él con la misma humildad con que el publicano oraba en el templo («oh Dios, ten compasión de mí, que soy pecador»: Lc 18,13). Tiene que comparecer ante su Señor como lo hacía el salmista, con «espíritu contrito, con corazón contrito y humillado» (Sal 51,19), enteramente persuadido de su miseria y resueltamente abandonado a la misericordia divina. Dios, por su parte, lo espera y acoge siempre, como el padre al hijo pródigo (Lc 15,11-31), sin humillarlo sino más bien trocando el peso de su culpa por el reconocimiento de su condición filial.

Es así como resulta hacedero el milagro de su conversión y realizable la corroboración de su nativa identidad de «imagen de Dios». Lo que, en suma, podría parecer un árido enunciado de la teología de escuela (el hombre no puede observar la ley natural sin la gracia) se nos revela, a fin de cuentas, como la expresión de una de las más hondas convicciones del humanismo bíblico, aquella que dictó al profeta la sentencia que, con menos palabras, resume más eficazmente a cuanto ha querido decirse en este capítulo: «conviérteme y me convertiré» (Jr 31,18).

9
El hombre en Cristo: qué es la gracia

BIBLIOGRAFÍA: ALFARO, J., «La gracia de Cristo y del cristiano» y «Persona y gracia», en ID., *Cristología y antropología,* Madrid 1973, 45-103 y 345-366; BAUMGARTNER, C., *La Grâce du Christ,* Tournai 1963; FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *El evangelio de la gracia,* Salamanca 1967; IID., *Antropología teológica,* Salamanca 1970; LADARIA, L. F., *Antropología teológica,* Madrid-Roma 1983; FRANSEN, P., «Estructuras fundamentales del nuevo ser», en *MystSal* IV/2, 885-892; GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre,* Santander 1987; PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie,* Freiburg-Basel-Wien 1983; RONDET, H., *La gracia de Cristo,* Barcelona 1966.

Decíamos en el capítulo anterior, siguiendo a Trento, que la justificación importa, además de la remisión del pecado, la transformación del pecador. La iniciativa justificante divina cambia realmente al hombre, lo renueva interiormente; ése es el milagro que llamamos *gracia*. Con tal término se trata de expresar algo en rigor indecible, demasiado hondo y denso para poder ser exhaustivamente verbalizable: la realidad del amor infinito de Dios dándose; la realidad de la indigencia absoluta del hombre colmándose con ese amor de Dios. Lo resultante de tan desigual intercambio, de este encuentro entre riqueza y pobreza, infinitud y contingencia, es lo que denominamos gracia.

El término ha de ser, pues, necesariamente polivalente, denotativo de una realidad multiforme, en la que confluyen

dimensiones y estratos diversos, si bien inseparables y complementarios. Y así, *gracia* designa, ante todo, el don que Dios hace de sí mismo: *gracia increada*. Designa también el efecto de ese don en el hombre: *gracia creada*. La gracia increada y la gracia creada constituyen en su mutua imbricación la llamada *gracia habitual*, realidad permanente, estable, inherente, de la que se distinguen aquellas otras mociones divinas en el hombre, de carácter puntual, denominadas *gracias actuales*.

De todas estas acepciones del concepto de gracia habremos de dar cuenta en el presente capítulo. Pero conviene, en cualquier caso, no perder de vista que *gracia* designa *ante todo* una relación, un encuentro, una ruptura de compartimentos estancos en los que lo divino y lo humano subsistirían incomunicados, una subversión de la pirámide ontológica tal y como la pensaron los griegos, según la cual el hombre está abajo y Dios está arriba, de forma que ni aquél puede subir donde éste ni éste puede bajar donde aquél. *Gracia* significa que Dios se ha abajado, ha condescendido con el hombre; que el hombre se ha trascendido hacia Dios; que, por consiguiente, la frontera entre lo divino y lo humano no es impenetrable, sino que se ha tornado permeable. Y que, en fin, todo esto acontece *gratuitamente:* Dios no tiene ninguna obligación de tratar así al hombre; el hombre no tiene ningún derecho a ser tratado así por Dios.

Nada de esto sería concebible al margen del hecho Cristo. Sólo en él conocemos que Dios quiere darse al hombre libérrimamente y que el hombre es asumible por Dios personalmente. Por eso ha podido escribirse que «la noción de gracia es una noción esencialmente cristiana», de la que la historia de las religiones ofrece tan sólo «una preformación»[1].

El capítulo explora además los binomios *gracia-libertad, gracia-persona,* y se cierra con dos cuestiones complementarias, que tocan sendos aspectos de su problemática relacionados con el diálogo ecuménico: el grado de consenso alcanzado en torno al concepto de justificación; la comprensión católica del luterano *simul justus et peccator*.

1. RONDET, 15.

1. La gracia increada

Como acaba de señalarse, la justificación es, primaria y esencialmente, el encuentro entre Dios y el hombre que da paso a una relación interpersonal, en la que el hombre pecador es agraciado para devenir santo. La célula germinal, el factor constituyente de esta gracia santificadora es el don que de sí mismo hace Dios. Decir justificación es, pues, decir autodonación *(gracia)* de Dios *(increada): gracia increada*[2]. De ella hay que comenzar hablando para, en un segundo momento, ocuparnos de la gracia creada.

1.1. El dato bíblico

La idea de que Dios quiere darse al hombre es una de las constantes de la revelación veterotestamentaria. Los términos *hesed-emet* nos muestran a Yahvé con el rostro vuelto hacia sus fieles, volcando en ellos su favor y benevolencia. Fórmulas como «yo seré el Dios tuyo» o «el Dios de los tuyos» (Gn 17,7-8), «yo soy el Dios de tu padre Abraham» (Gn 26,24), «yo soy Yahvé, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac» (Gn 28,13), etc., desvelan su sentido posesivo en el enunciado recíproco («yo seré vuestro Dios, vosotros seréis mi pueblo»: Ex 6,7; Lv 26,12; Dt 29,12), donde la construcción en paralelo evidencia que Yahvé es *de* Israel como Israel es *de* Yahvé, o con otras palabras, que Yahvé es «el lote de la heredad» que le ha tocado en suerte al justo (Sal 16,2.5-6).

Cuando el israelita piadoso invoca a su Señor multiplicando los adjetivos posesivos («*mi* roca, *mi baluarte, mi* liberador, *mi* Dios»: Sal 18,2-3), no hay duda de que tal invocación está dictada por la profunda experiencia de un Dios entregado al hombre, con el que éste mantiene una relación de estrecho intercambio vital. «¿Quién hay para mí en el cielo? Estando con-

---

2. RAHNER, K., «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», en *ET* I, 349-377; FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 463-507; ID., *Antropología teológica,* 362-386; LADARIA, 376-390.

tigo no hallo gusto ya en la tierra, ...roca de mi corazón, mi porción, oh Dios, por siempre» (Sal 73,25); es imposible no ver en estas exclamaciones el testimonio de una posesión amorosa de incomparable intensidad.

La mutua entrega Dios-fieles es corroborada en el Antiguo Testamento por aquellos textos en los que se habla de una presencia cuasi física de Yahvé en medio de su pueblo. «La columna de nube y fuego» que encabeza el éxodo de Israel hacia la tierra prometida (Ex 13,21-22) y «la tienda del encuentro» en la que Yahvé establece su morada entre los suyos (Ex 29,44; cf. Lv 26,11) son otros tantos sacramentos de una convivencia familiar de Dios en el seno del pueblo elegido y certifican la mutua pertenencia de ambos («moraré en medio de los israelitas y *seré para ellos Dios, ... su Dios*»: Ex 29, 45-46; «seré *para vosotros* Dios y vosotros seréis *para mí* un pueblo»: Lv 26,12-13).

Otro modo de expresar la voluntad divina de autodonación se manifiesta en los pasajes que aluden a la efusión del Espíritu que tiene lugar de forma arquetípica en el mesías (Is 11,1-2) y que, en el régimen de la alianza renovada, alcanza a todos los hombres. Con ella se produce la purificación de los pecados y el cambio de corazón y de conducta (Ez 36,26-28; Sal 51,11-13).

Con el Nuevo Testamento la idea de la autodonación divina asume un sesgo marcadamente cristológico; Dios se nos da en la entrega de lo que le es más propio: el Hijo. La historia de la pasión es leída por el primer evangelista como la historia de una entrega; el verbo *paradidónai* se constituye en el término clave del entero relato. «El hijo de hombre va a ser entregado» (Mt 26,2); Judas lo entrega a los judíos (Mt 26,15.16.24.25.46); éstos lo entregan a Pilato (Mt 27,2), quien a su vez «lo entregó (a los judíos) para que lo crucificasen» (Mt 27,26).

El sentido profundo de esta serie concatenada de entregas va a ser puesto al descubierto por sendos textos de Pablo y Juan. Dios «entregó a su Hijo por todos nosotros», como Abraham había hecho con Isaac (Rm 8,32) y ésa es justamente la prueba irrefutable «del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús» (Rm 8,39). La misma idea se formula en un texto capital del cuarto evangelio («tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único»:

Jn 3,16) según el cual, además, esta entrega del Hijo comienza ya en la encarnación (Jn 1).

Por su parte, el Hijo hace suyo el designio del Padre con su voluntad de «dar la vida como rescate por todos» (Mt 20,28; cf. Hb 10,5-10). «El Hijo de Dios —escribe Pablo— me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2,20). A partir de ahí, *el don de Dios es esa vida entregada hasta la muerte, recuperada por la resurrección y transferida a los que la acogen por la fe,* que comienzan a vivir no con su propio yo, sino con el de su Señor resucitado: «no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Ga 2,20; cf. Col 3,3). El justificado es, pues, un «ser en/con Cristo» (como repite incansablemente Pablo); la autodonación de Dios llega a su punto culminante e irrebasable en la comunicación de esa vitalidad nueva que invade al creyente, como antes lo había invadido el Pecado (Rm 7,17-18).

La comunión vital Cristo-cristianos es descrita por Juan con la categoría de un permanecer *(ménein)* recíproco que, según se ha señalado ya en otro lugar de este libro, prolonga en el ámbito espaciotemporal la mutua y eterna permanencia del Padre y el Hijo (Jn 17,23) y evoca la fórmula veterotestamentaria de la doble posesión Dios-pueblo («yo seré vuestro Dios, vosotros seréis mi pueblo») acentuando significativamente su realismo.

Esta idea de la permanencia (= pertenencia) mutua reviste una expresión aún más categórica cuando es vertida en las cartas de Juan con el giro «tener al Padre» (1 Jn 2,23), «tener al Hijo» (1 Jn 5,12), «tener al Padre y al Hijo» (2 Jn 9b) o —en forma negativa— «no tener a Dios» (2 Jn 9a)[3].

La revelación veterotestamentaria anunciaba, como vimos, una presencia cuasi física de Dios en medio de su pueblo. Tanto Pablo como Juan reasumen esta idea de la inhabitación divina: los creyentes son «templos de Dios/del Espíritu» (1 Co 3,16-17; 6,19; 2 Co 6,16); a ellos vienen el Padre y el Hijo «para hacer morada» (Jn 14,23). En fin, la teología profética de la efusión del Espíritu se verifica en y por Cristo, que lo envía a

3. CAPDEVILA, V. M., *Liberación y divinización del hombre,* Salamanca 1984, 123-131.

los suyos (Ga 4,6; Rm 5,5; 8,9-16; Jn 14,16-17; 1 Jn 3,24; 4,13) para que lo posean *ya ahora* como *arras* o *primicias* (2 Co 1,22; Rm 8,23).

Así pues, y en resumen: el Padre se da entregándose al Hijo, cuya vida se nos comunica, mediante la efusión del Espíritu, para hacernos partícipes de la comunión vital intradivina. Vivimos en y de la vida entregada del Hijo. Pero esto significa que, como él, comulgamos de la misma existencia trinitaria; a ella nos habilita el Espíritu, por quien podemos dirigirnos a Dios como lo hacía su Hijo, esto es, llamándole *abbá* (Rm 8,15)[4]. A la postre, *el misterio de la gracia increada,* o de la autocomunicación de Dios al hombre, *es el misterio de las tres personas divinas entregándose* —cada cual según su «propiedad personal»[5]— *al justo de modo análogo a como se entregan entre sí.*

1.2. Teología de la gracia increada

La reflexión teológica ha teorizado sobre la gracia increada utilizando preferentemente como categoría expresiva de la misma la de *inhabitación* (del Espíritu o de la Trinidad), que se remonta —según acabamos de ver— al lenguaje de la Escritura y que es aludida, discretamente y como de pasada, por algún texto tridentino (Dios «sella y unge con el Espíritu Santo» a los justificados: *DS* 1529 = *D* 799; en el pecador, en cambio, «el Espíritu Santo todavía no inhabita»: *DS* 1678 = *D* 898). El justo habita en —y es habitado por— Dios *tal cual es,* uno y trino; el don de Dios es un venir y aposentarse la Trinidad en él con una permanencia estable y operativa.

Ahora bien, no resulta fácil pasar del lenguaje simbólico bíblico (el justo, templo de Dios; la Trinidad, haciendo morada en el justo) al lenguaje conceptual teológico. ¿Cómo explicar, en efecto, la inhabitación? ¿En qué consiste realmente? ¿Qué

---

4. Sobre la función del Espíritu Santo en la transformación divinizante del hombre agraciado, habremos de volver próximamente: *infra,* cap. 10,6.
5. ALFARO, 353, nota 15.

significa eso de que Dios viene al interior del hombre justificado para permanecer en él? La teología de escuela elaboró tres respuestas-tipo a estos interrogantes[6]. De menos a más, la inhabitación trinitaria se plasma concretamente en una triple forma de presencia: operativa, intencional, cuasi-formal.

a) *Presencia operativa*. Dios está allí donde actúa; la presencia divina es, siempre y necesariamente, una realidad dinámica. Pues bien, *en el justo* Dios actúa de forma específicamente diversa a como actúa con cualquier otra criatura. Luego Dios se hace presente en él de un modo único y peculiar, que la teología denota con el concepto de inhabitación.

¿Qué decir de esta explicación? El esquema de base (causa eficiente-efecto) da razón del dinamismo transformante del don divino, pero a costa de desdibujar su carácter interpersonal, su índole relacional. A este aspecto irrenunciable atiende en cambio la siguiente propuesta.

b) *Presencia intencional*. Dios está en el justo como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante. Es ésta, a diferencia de la anterior, una forma *personal* de presencia, puesto que son precisamente el conocimiento y el amor los actos por los que dos seres personales se entregan recíprocamente. Nada tiene de extraño que esta concepción de la inhabitación sea la preferida por la teología de los místicos[7]; en ella se recoge además una de las ideas más insistentemente reiteradas en 1 Jn: el que ama (a Dios), es porque Dios *permanece* en él.

Con todo, cabe preguntarse si esta presencia intencional no está demandando, como condición previa e ineludible, un requisito que la haga viable. Pues «nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27); «a Dios nadie le ha visto (= conocido) jamás; el Hijo único... nos lo ha contado» (Jn 1,18). ¿Cómo puede entonces el hombre conocer y amar a Dios tal y como él es en sí?

---

6. Vid. una amplia exposición en FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio*..., 492-507.

7. Cf. GARCÍA, C., *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990, 69-73.

c) *Presencia cuasi-formal.* Si el justo conoce y ama a Dios en su realidad personal —en su misterio trinitario—, si tal conocimiento y amor captan a Dios como sujeto, no como simple objeto de sendas operaciones intelectuales, es porque está siendo actuado, o cuasi-informado, por Dios mismo. De otro modo, ninguna entidad o facultad creada sería capaz de tales actos. Así pues, la inhabitación consiste en la actuación cuasi formal del hombre por Dios[8].

La explicación que acaba de exponerse, sucintamente anticipada por M. de la Taille y ulteriormente perfilada por Rahner[9], supone que son dos los factores de la inhabitación, uno ontológico (la actuación cuasi-formal) y otro intencional o psicológico (los actos de conocimiento y amor). El segundo es el más relevante desde el punto de vista de la experiencia religiosa, puesto que apunta a la realización de la mutua pertenencia entre Dios y el hombre; mas para que se dé, se requiere el primero, esto es, la presencia real de Dios en el hombre, al modo como la forma se hace presente en la materia.

De las tres explicaciones, es esta tercera la que parece en principio más satisfactoria. No obstante, hay algo común a todas ellas que provoca una cierta sensación de embarazo cuando se las confronta con el modo de hablar de la Escritura y de la patrística griega (vid. *supra,* cap. 7,1). Las tres, en efecto, operan con un modelo *causal* (aunque la causalidad a que se apela sea distinta en cada caso: eficiente, intencional, cuasi-formal) que no parece el más idóneo para traducir un acontecimiento de carácter *personal,* consistente en un encuentro afectivo, un intercambio vital, una comunión existencial. Parece como si el dinamismo inmanente a la propia reflexión teológica fuese alejándola insensiblemente de las intuiciones más elementales —y también más eficazmente expresivas— de la revelación, para alojarla en un ámbito discursivo extraño a la revelación misma[10].

---

8. El modelo de causalidad aquí empleado es amortiguado con el *cuasi:* Dios, en efecto, no puede, en rigor, *actuar* a una criatura como la forma actúa a la materia en la teoría hilemórfica sin hacer dejación de su trascendencia (RAHNER, 361). Vid. *infra* la posición de Buenaventura frente a Lombardo.

9. *Art. cit.*, sobre todo las pp. 364ss.

10. Entre los ensayos de elaboración de una alternativa al modelo causal,

Y así, resulta sorprendente —y un tanto descorazonador— que estas disquisiciones sobre la inhabitación nos hayan conducido a perder de vista el dato fontal del Nuevo Testamento en lo tocante a nuestro asunto, y que es forzoso mencionar una vez más: *Dios se nos da dándonos al Hijo; la comunicación de Dios al hombre estriba, en su última radicalidad, en que el hombre viva,* pura y simplemente, *de la propia vida entregada del Hijo*. Dicho brevemente: *la gracia es la comunión en la vida de Cristo resucitado*. Es «la autodonación del Padre a Cristo y por Cristo en el Espíritu a los hombres»[11]. Sólo si no se deja caer esta intuición fundamental es posible retomar las tres explicaciones anteriormente expuestas y aprovechar sus respectivas aportaciones.

En particular, la teoría de la presencia cuasi formal tiene la indudable ventaja de aproximar la comprensión de la gracia increada al misterio del que procede, y que no es otro que la encarnación del Verbo[12]. Dios actúa al justo de modo análogo a como la persona divina del Hijo actúa la realidad humana de Jesús en la unión hipostática, haciendo que tal realidad *sea del Hijo, pertenezca a su ser personal*. Desde esta analogía se patentiza que lo que la fe cristiana entiende por *santidad* no es un *quid* abstracto o una cualidad genérica sobreañadida a la condición humana. Es, ni más ni menos, lo que ha ocurrido en la realidad histórico-concreta de Jesús de Nazaret; la actuación de ese ser humano por la persona divina del Verbo, en virtud de la cual *todo* el hombre Jesús deviene la encarnación de Dios, «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14).

Así pues, *somos santificados* fundamentalmente *como lo fue el ser humano de Cristo,* a saber, *por un entregarse Dios al hombre* (don increado). Fundamentalmente, pero con una diferencia, por cierto no de grado, sino cualitativa[13]: en Cristo la actuación de Dios explotó hasta el límite la potencia obe-

---

vid. FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 502ss. (la categoría clave para explicar la inhabitación es la *amistad*) y ALFARO, que propone las categorías de *comunión* o de *donación personal* (*op. cit.*, 353).

11. ALFARO, 76.
12. RAHNER, 362, 376; ALFARO, 75-77, 96-103, 361-366.
13. ALFARO, 135 y nota 51; 361s.

diencial humana, haciendo que el nombre Jesús sea personalmente el Hijo; en nosotros, tal actuación es derivada y mediata —mediante él— y nos hace, como se verá en el próximo capítulo, partícipes del ser divino e hijos de Dios adoptivos. Dicho brevemente: *Cristo es la gracia; la gracia es Dios Padre dándose al hombre Jesús por la encarnación y dándosenos a nosotros en la comunicación de la vida del Verbo encarnado y resucitado,* comunicación que comporta nuestra divinización y nuestra filiación adoptiva y *que tiene lugar* —y se hace operativa— *en la efusión del Espíritu,* quien es personalmente el amor mutuo del Padre y el Hijo.

En esta línea se mueve la teología de la gracia del Vaticano II que, sin ser objeto de una exposición específica, impregna todos los documentos conciliares[14]. «La naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación» (LG 8,1; cf. SC 5,1); «el hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo..., recibe las primicias del Espíritu... Por medio de ese Espíritu... se restaura internamente todo el hombre (totus homo interius restauratur)» (GS 22,4); «por Cristo, la Palabra hecha carne, y en el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina» (DV 2); «los fieles..., al tener acceso a Dios Padre por medio de su Hijo..., en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la Santísima Trinidad» (UR 15,1). No hay duda, en suma, que la doctrina conciliar sobre la gracia se desmarca de los esquemas tradicionales, montados sobre la categoría impersonal de la causalidad, para recuperar la impronta personalista (cristológico-trinitaria) característica de la revelación neotestamentaria[15].

14. ALFARO, «Cristología y eclesiología en el Concilio Vaticano II», en *Cristología...,* 105-120. De este modo, el concilio ponía de nuevo en circulación la concepción de gracia dominante en los padres griegos.

15. ALFARO, 350: «el ciclo vital de la gracia se desarrolla dentro de una línea personalista: tiene su origen en una actitud personal de Dios, suscita en el hombre una inclinación interior hacia la comunión personal con Dios, termina en una opción libre de autodonación personal del hombre a Dios».

2. ¿Gracia creada?

Cuanto se ha dicho hasta aquí a propósito de la gracia increada ¿no da razón suficiente del fenómeno que llamamos *santificación* del hombre? ¿Por qué —y en qué sentido— sería menester hablar además de una gracia *creada*?[16]. Caso de que convengamos en la necesidad de apelar a esta nueva categoría, ¿se tratará de un don diverso y adosado a la autodonación de Dios que hemos llamado gracia increada? ¿O será más bien la redundancia en nosotros de la comunicación agraciante divina? ¿Qué relación se daría entre la gracia increada y la creada?[17].

Ni la Escritura ni la patrística ni la primera teología medieval mencionan formal y explícitamente una cualidad óntica gratuita, creada y estable, conferida por Dios al justo. Pero sí enseñan algo equivalente: en el justificado se registra una real mutación interior, una auténtica transformación de su modo de ser y de obrar. Y así Pablo advierte: «por la gracia de Dios *soy lo que soy,* y la gracia de Dios no ha sido estéril *en mí»* (1 Co 15,10). Ese nuevo estado es designado con términos como «nueva creación» (*kainé ktísis*: 2 Co 5,17); «renovación» *(anakaínosis)* o «regeneración» (*palinghenesía:* 5,17); «renovación» *(anakaínosis)* o «regeneración» (*palinghenesía:* Tt 3,5; cf. 1 P 1,3; St 1,18); «nuevo nacimiento» (Jn 3,3; cf. Jn 1, 13; 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4-5). El vigoroso realismo de estas expresiones está suponiendo que en el justo se ha verificado un incremento ontológico, un enriquecimiento del ser humano agraciado *en su globalidad.*

La patrística, sobre todo la patrística griega, ponía el acento —como se ha visto ya— en lo que hemos llamado gracia increada. Pero no desconoce su dimensión creada, como lo pa-

---

16. «¿No es suficiente el que Dios se dé a nosotros, que esté presente en nuestras almas? El don increado ¿no convierte en inútil el don creado?» (RONDET, 365).

17. Vid., para cuanto sigue, RONDET, 365-372; FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...,* 570-601; IID., *Antropología teológica,* 412-430; LADARIA, 398-401; ROVIRA, J. M., *Trento. Una interpretación teológica,* Barcelona 1979, 213-244.

tentiza la unánime convicción de que el hombre agraciado se hace partícipe del ser de Dios, es divinizado.

En los comienzos de la teología, Pedro Lombardo identificó la *caritas* del justo con el mismo Espíritu Santo, lo que conllevaba la afirmación exclusiva de la gracia como gracia *increada*. Muy pronto, sin embargo, se echó de ver la insuficiencia de esta teoría, no ya por razones dogmáticas, sino por motivos filosófico-teológicos. En este punto la posición de San Buenaventura es muy elocuente: que haya que admitir un don creado, además del increado, no le parece impuesto por la revelación, pero sí por la razón teológica[18]: Dios mismo, en efecto, no puede ser *causa formal* de una criatura, de donde se sigue que la acción divina en el hombre produce una *forma creada*. A partir de aquí, el proceso de solidificación creciente de esa forma es claramente perceptible en la reflexión de los escolásticos; la necesidad de una gracia creada, amén de la increada, deviene sentencia común.

Resulta indudable que lo que se quería expresar con esa categoría es fundamentalmente correcto; sobre ello volveremos más adelante. Pero el proceso discursivo y los intrumentos conceptuales empleados la exponían a un doble peligro: el de cosificar la gracia[19] y el de otorgar a la gracia creada una prioridad (lógica y ontológica) sobre la increada[20], prioridad difícilmente compatible con la revelación neotestamentaria, según la cual la santidad humana es el fruto de la presencia de la Trinidad en el justo, y no viceversa.

A ambos peligros fue muy sensible la teología de la Reforma; su reacción antiescolástica es, pues, explicable, aunque

---

18. Compárese el texto de Buenaventura transcrito por FLICK-ALSZEGHY (*El evangelio...*, 445) con el citado por ROVIRA (220): «además de la caridad increada, debe ponerse una caridad que es hábito creado que informa el alma».

19. Resulta sintomático el título dado por Tomás de Aquino a uno de los artículos de la *Summa Theologica* (I-II, q.110, a.1): «Utrum gratia *ponat aliquid* in anima». Que, no obstante, el Angélico no haya incurrido en una cosificación de la gracia, lo muestra convincentemente PESCH, 256-261.

20. Vid., en AUER, J. (*Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Freiburg i.B. 1942, 124-166) cómo fue fraguando lentamente esta concepción de la gracia creada.

el juridicismo extrinsecista de que se revistió la hiciese inaceptable para los teólogos católicos[21].

Frente a esta amenaza de una comprensión forense de la justificación, Trento va a insistir en lo que alguien[22] ha denominado «el realismo ontológico» del don de la gracia. El hombre no sólo *se llama*, sino que *es verdaderamente* justo; y ello «no con la justicia con que es justo Dios, sino con la que *nos hace* justos» (*DS* 1529 = *D* 799). Este *hacernos justos* es descrito con términos como *inhaerere, inserire, infundere* (*DS* 1530 = *D* 800; *DS* 1561 = *D* 821), con los que el concilio quiere expresar tanto la comunicación *real* de parte de Dios como la subsiguiente transformación *real* de parte del hombre. El lenguaje conciliar desechó deliberadamente la terminología escolástica (gracia creada, hábito, forma accidental, etc.), pero es obvio que, contra todo extrinsecismo, quiso enseñar que el don increado produce un efecto creado (transformación interior del hombre) que le es inherente no transitoria, sino establemente.

No otra cosa es lo que se quiere significar con la categoría *gracia creada:* ella es *el efecto finito de la presencia infinita de Dios en el justo*. Efecto a considerar no ya como una *cosa,* sino como *el nuevo modo de ser del hombre justificado*. La gracia increada es Dios en cuanto que se da al hombre. La gracia creada es el hombre en cuanto que, habiendo recibido ese don, es elevado y dinamizado por él. No se trata, pues, ni de un don distinto y sobreañadido a la autocomunicación de Dios, ni de una realidad distinta y sobreañadida al ser del hombre, a la manera de un *quid* entitativo o un *accidens* yuxtapuesto al alma e interpuesto entre Dios y el hombre. *La gracia creada es sencillamente el hombre nuevo,* remodelado y recreado por la autocomunicación divina.

Con otras palabras: el justificado es capaz de actos y actitudes que antes le eran imposibles. Para que tales actos y actitudes sean realmente operaciones vitales *suyas,* y no de Dios obrando *en él sin él,* algo tiene que haberse producido en su interior; ese algo es —repitámoslo una vez más— no un *quid*

---

21. Vid. *supra,* cap. 7,3.1.
22. ROVIRA, 213.

superadditum, sino *un nuevo modo de ser*[23], inherente y estable, que lo transforma ónticamente, lo habilita para realizar connaturalmente operaciones sobrenaturales y es el efecto creado de la inhabitación de Dios en él. Expresado aforísticamente: *el amor increado no puede no ser creativo.* Eso, y no otra cosa, es lo que quiere decir cuando se dice *gracia creada*[24].

Si la teología no hiciese mención de la gracia creada y se atuviera exclusivamente a la increada, se podría pensar que Dios está *absolutamente solo* (recuérdese el *solus Deus* del luteranismo) para hacerlo *absolutamente todo,* y que su acción se limita (a lo sumo) a producir una mutación moral (nos capacita para obrar bien), pero no una conformación ontológica y vital[25]. Así las cosas, esa acción de Dios —comprendida como mera moción actualística— tendría inevitablemente todas las trazas de una *coacción,* no de un gesto de amor; al no estar enraizada en la contextura del sujeto, éste habría de limitarse a soportarla, en vez de acogerla y responder a ella libre y amorosamente.

El concepto de gracia creada, por el contrario, viene a poner de manifiesto que *quien es amado por Dios puede amar a Dios;* que —en el lenguaje conciliar— *el justo se llama así porque lo es;* la suya es una justicia propia (no es una imputación jurídica de la justicia ajena de Dios); los actos que realiza son, pues, *sus actos* (el amor con que ama a Dios es *su* amor); en ellos emerge la nueva vida que la iniciativa salvífica divina le ha conferido por una suerte de renovación, regeneración o nuevo nacimiento[26].

---

23. Ya a finales del pasado siglo, el teólogo romano D. Palmieri optó por la categoría *modo* para significar que la gracia creada no tiene por qué concebirse como una realidad distinta y sobreañadida a su sujeto; cf. FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...,* 586.

24. El *plus* óntico y operativo que representa para el hombre la justificación será categorizado en el próximo capítulo con los conceptos de *divinización* —o participación en la naturaleza divina— y de *filiación adoptiva,* en los que terminan confluyendo los de gracia increada/creada empleados hasta el momento.

25. Tal sería uno de los errores de la concepción bayana de la justificación: la caridad (las obras buenas, la obediencia de los mandatos...) es compatible con la culpabilidad, con la no remisión de los pecados (*DS* 1931-1933 = *D* 1031-1033); cf. *DS* 1942 = *D* 1042.

26. Dicho todo lo cual, se sigue algo de suma importancia para el diálogo

Si, por último, nos preguntamos qué relación existe entre la gracia increada y la creada, la respuesta es ya simple. Ambas no son *dos* dones distintos por los que el hombre sería justificado. Son, respectivamente, la causa y el efecto de la justificación/santificación. La prioridad corresponde, como es obvio, a la gracia increada, y no al revés[27], pero una y otra son inseparables, en cuanto dimensiones de un mismo y único acontecimiento: el amor creativo de Dios al hombre.

Podemos resumir con Pesch cuanto antecede del modo siguiente: «gracia es el llegar el amor eterno de Dios al alma, o, dicho modernamente, al yo íntimo del hombre. Dios da al hombre en ese amor no algo...; se da a sí mismo. Y esa autodonación divina obra en el hombre la capacidad y proclividad (inalcanzables de otro modo) para corresponder al amor de Dios con una entrega análoga, es decir, espontánea y gozosa. *El saldo resultante es amistad en recíproca comunicación,* que compromete todo el obrar humano condensándolo en un único movimiento fundamental hacia Dios»[28].

3. Las gracias actuales

Además de las gracias increada y creada (gracia *habitual,* esto es, inherente de modo estable), existen otros auxilios divinos gratuitos, no ya estables o permanentes, sino puntuales e intermitentes, que son otros tantos impulsos y mociones ordenados a la realización de tal o cual acto sobrenatural y que

---

ecuménico: quien rechace el concepto de *gracia creada,* pero admita que la justificación cambia realmente al hombre por dentro, haciendo de él un ser *nuevo* —a saber, no *otro,* sino *el mismo* renovado—, estará expresando equivalentemente lo que el concepto rechazado pretende verbalizar. Su posición tiene cabida, pues, en el marco dogmático diseñado por Trento. Nos ocuparemos de ello *infra,* 5,1.

27. La unanimidad con respecto a este punto es completa en la teología contemporánea: FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 600: GONZÁLEZ FAUS, 500; LADARIA, 364, 399; RAHNER, *ET* IV, 227; MUHLEN, H., «La doctrina de la gracia», en (VV.AA.) *La teología en el siglo XX,* Madrid 1974, 125.

28. *Op. cit.*, 261s.; Pesch glosa aquí lo que él entiende ser la comprensión que de la gracia, globalmente considerada, tiene Tomás de Aquino.

pueden ser conferidos —o mejor, son conferidos de hecho— incluso antes de que se produzca la justificación.

En efecto, los actos que preceden a ésta (*DS* 1526 = *D* 798) se realizan merced a dichos auxilios. Son las llamadas *gracias actuales*[29]. En el justo han de ser vistas como «el desarrollo, la floración y la irradiación de la gracia habitual»[30]; en el pecador, como la concreta plasmación de la voluntad salvífica divina, que toca el interior del hombre y lo dispone a la conversión[31].

3.1. La existencia de las gracias actuales

Lo que se debate en el problema de las gracias actuales podría formularse así: ¿por qué unos se convierten y otros no?; ¿por qué unos perseveran y otros prevarican? La respuesta a estos interrogantes ha de respetar dos datos insuprimibles de la antropología bíblica, sobre los que no es preciso demorarse porque han sido ya suficientemente glosados en otros lugares de este libro.

a) De una parte, hay que mantener la prioridad absoluta de Dios en orden a la salvación del hombre y la eficacia de la acción divina, que otorga al pecador la posibilidad de convertirse y la propia conversión, y al justo la posibilidad de perseverar y la propia perseverancia: Jr 31,18; Lm 5,21; Ez 11,19-20;

---

29. Según FLICK-ALSZEGHY (*El evangelio...*, 374), habría sido Capreolo el primero en usar esta expresión.

30. RONDET, 357. La presencia de las gracias actuales en el justo confirma que toda relación interpersonal discurre a través de un continuo y recíproco intercambio, de un diálogo permanentemente sostenido. Sugerir la no necesidad de las gracias actuales en el justo equivaldría a sugerir que uno de los polos de la relación permaneciese inactivo o callado. Así pues, en el hombre justificado la gracia *actual* es el milagro constantemente *actualizado* del amor efectivo de Dios, que lo sostiene, lo madura y lo conduce a la consumación.

31. Vid., para cuanto sigue, RONDET, 247-259, 449-475; FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 297-328, 373-392; ID., *Antropología teológica*, 501-520; GONZÁLEZ FAUS, 606-631; LADARIA, 77-80, 401s.; BAUMGARTNER, 267-285, 304-326.

36,25-27; Sal 119, 33-40; Rm 9,11-13.16; Flp 2,13; Jn 6,44; 15,5. En todos estos textos (ya comentados en su momento y citados ahora a título indicativo, y a los que podrían sumarse muchos otros), la idea dominante es: para amar al hombre, Dios no espera a que el hombre se haga amable; antes de cualquier gesto suyo, Dios lo ama ya (1 Jn 4,10); lo que en el hombre hay de más humano, su correspondencia al amor de Dios, es don divino.

b) De otro lado, empero, la Escritura reconoce la real libertad humana frente a la iniciativa de Dios, capaz de frustrar la oferta salvífica divina (Is 5,1-7; Si 15,11-18; Mt 11,21-22; 21,31-32; 23,37), de «resistir al Espíritu» (Hch 7,51), de recaer en viejas esclavitudes (Ga 4,7-11; 5,1.13.15), de optar por la muerte y no por la vida (Dt 30,15-20), de no abrir al que está a la puerta y llama (Ap 3,20).

En esta doble serie de textos bíblicos se diseña ya la dialéctica gracia-libertad que ocupará a los teólogos durante siglos. El problema emerge nítidamente por primera vez en el curso de la controversia semipelagiana. Dios da no sólo la capacidad para consentir al bien y convertirse, sino el consentimiento y la conversión mismos; *nada hay en el hombre que complazca a Dios y no sea fruto de su amor* (*DS* 248 = *D* 141). Trento, por su parte, señala que el movimiento del pecador hacia Dios y la perseverancia del justo son efecto respectivamente de una gracia «que excita y ayuda» (*DS* 1525s. = *D* 797s.) y de un don divino específico (el «don de la perseverancia»: *DS* 1541 = *D* 806).

El segundo gran momento de la elaboración de una teología de la gracia actual tiene como ocasión la teoría jansenista de la gracia irresistible. La condena del semipelagianismo había solventado la cuestión de por qué corresponde el hombre a la gracia: porque Dios le da el poder, el querer y el obrar tal correspondencia. Pero quedaba pendiente la cuestión de la no correspondencia. La solución jansenista reza: ella se debe a que no se le ha dado al hombre un auxilio tal que dicha correspondencia se produzca. Frente a esa teoría, la fe eclesial pondrá de relieve que hay gracias que posibilitan realmente la conversión, pero que se frustran por la resistencia libre del hombre. Ya Trento había advertido que el hombre «puede rechazar la inspiración divina» (*DS* 1525, 1554 = *D* 797, 814); la condena de Jansenio

confirma la posible resistencia libre del hombre a una gracia que lo habilita suficientemente para obrar el bien u optar por el amor de Dios (*DS* 2001-2004 = *D* 1092-1095).

Con tales antecedentes la teología acuñará los conceptos de *gracia eficaz* y *gracia suficiente*. Esta sería aquel auxilio divino que, aun conteniendo en sí mismo el *poder* obrar saludablemente, no alcanza su objetivo, no porque no baste para ello, sino porque la libertad humana bloquea su dinamismo y lo hace abortar. Por su parte, la gracia eficaz confiere no sólo el *poder,* sino además «el *querer* y el mismo *obrar*» (*DS* 248 = *D* 141). La razón última del «fracaso» de la gracia (si se puede hablar así) es, pues, la libertad culpable del hombre; la razón última de su eficacia es la soberanía amorosa de Dios.

Por lo demás, es la existencia de las gracias suficientes lo que permite hablar de una voluntad salvífica universal de Dios (1 Tm 2,4), que no sólo quiere el fin (salvación de *todos*), sino los medios (oferta de gracia a *todos*); cada ser humano va a quedar tocado realmente por el amor divino; de su libre opción depende la respuesta. Y es la existencia de las gracias eficaces lo que salvaguarda la gratuidad absoluta de la salvación y el misterio de la predestinación (Rm 9,11-24; Ef 1,3-14; 2,1-10); el justo lo es porque Dios así lo quiso desde siempre y ha obrado con él misericordiosamente.

Así las cosas, la reflexión teológica se ve confrontada de inmediato con dos graves interrogantes: a) cómo explicar que la gracia suficiente dé una genuina capacidad para obrar el bien (*DS* 2001 = *D* 1092); ¿no habría que pedir a Dios que nos libre de ella, como osaban sugerir sarcásticamente los jansenistas?[32]; b) cómo dar razón de la libertad humana bajo la gracia eficaz, con la que «el libre albedrío no desaparece, sino que *se libera*» (*DS* 248 = *D* 141; cf. *DS* 1525 = *D* 797: el pecador «coopera y asiente *libremente*» a esa gracia eficaz).

32. *DS* 2306 = *D* 1296: «la gracia suficiente no tanto es útil cuanto perniciosa a nuestro estado; de suerte que por ello podemos decir con razón: de la gracia suficiente líbranos, Señor».

3.2. *Gracia y libertad*

La polémica sobre estos interrogantes estalló en la teología postridentina con la llamada controversia *de auxiliis*[33], llegando el enfrentamiento de las escuelas teológicas en liza a un grado tal de acritud que hizo precisa la intervención papal[34]. El interés de este épico debate es, al día de la fecha, sólo relativo; planteado en los términos en que se desarrolló, no podía menos de conducir a un *impasse*. Bastará, pues, presentar sumariamente las dos alternativas que lo protagonizaron (predeterminación física-concurso simultáneo), para considerar luego la entera cuestión con un aparato conceptual y una óptica diversos a los empleados en la teología de escuela.

a) *Predeterminación física*[35]. El concurso divino a todo acto humano es previo a dicho acto; la causalidad del creador ha de preceder cronológicamente a la causalidad de la criatura (*premoción*)[36]. Tal premoción apunta al acto físico mismo, y no sólo a sus disposiciones (premoción *física*), y determina la voluntad a realizar el acto *(predeterminación)*. Ahora bien, cuando Dios mueve con su concurso a las criaturas, se acomoda a la índole

33. Para una muy documentada reseña de la misma, además de la bibliografía recogida *supra* (nota 31), vid. MARTÍN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*: *HDG* III/5b, Freiburg-Basel-Wien 1980, 93-108.

34. *DS* 1997 = *D* 1090; *DS* 2008 = *D* 1097. Sería necio y pueril contemplar este debate como un ingenioso *tour de force* para uso exclusivo de mentes sutilmente especulativas, y no como lo es: un dilema que cualquier cristiano —más aún, cualquier ser humano— vive en su interior y en el que está en juego, simple y llanamente, su realización personal. Lo que se puso sobre el tapete en la controversia (al margen de que el asunto se plantease o no correctamente) era algo en lo que todos, sepámoslo o no, estamos inexorablemente comprometidos, y no sólo ciertos espíritus ociosos. Por eso la disputa alcanzó cotas inigualadas de apasionamiento y reclamó la intervención papal, consistente en imponer silencio a las dos partes, dejando la cuestión en suspenso (MARTÍN-PALMA, 103s.).

35. Preconizaron esta teoría los teólogos dominicos, encabezados por D. Báñez, que —en respuesta a la tesis de Molina que se expondrá a continuación— apelaba al patrocinio de Santo Tomás.

36. De lo contrario, sería Dios el que dependería de la iniciativa creatural. Así pues, la alternativa inescapable reza: «o Dios determinando o Dios determinado» (GARRIGOU-LAGRANGE, R., citado por RONDET, 453).

propia de cada cual; mueve las causas no libres a actuar sin libertad; mueve las causas libres a obrar libremente. Así pues, la predeterminación física causa no sólo el acto, sino el modo (libre) del mismo. Según todo esto, es *gracia eficaz* aquella predeterminación física que implica infaliblemente la ejecución del acto saludable, por sí misma y con anterioridad al consentimiento de la voluntad. La *gracia suficiente* difiere entitativamente de la eficaz; es aquella que el hombre puede rechazar, al no estar conectada infaliblemente con el efecto. Pero si el hombre no la rechaza, Dios le otorgará entonces la gracia eficaz[37].

La teoría de la predeterminación física tiende, en suma, a acentuar el teocentrismo de la gracia —en este sentido se ha podido hablar de un cierto filocalvinismo en sus partidarios— y explica bien la eficacia de la acción divina. Pero el precio que paga es muy alto: la libertad humana parece aquí seriamente comprometida (quien ha recibido la gracia eficaz no puede no poner el acto), así como la real capacitación que daría la gracia suficiente (pues con ella sola la posición del acto es metafísicamente imposible)[38]. La propuesta alternativa tratará de corregir estos ostensibles puntos flacos del sistema bañeziano.

b) *Concurso simultáneo*[39]. La causalidad divina no actúa *sobre* (o *antes de*) la causalidad creada; se ejerce *junto con* (*a la vez que*) ella. No hay, pues, concurso previo o premoción. Dios y el hombre son dos causas coordinadas y simultáneas, incompletas y parciales, que concurren en la producción del mismo efecto. La prioridad de la causa divina no es de tiempo (no es cronológica), sino de naturaleza (es ontológica). Las gracias eficaz y suficiente no difieren entitativamente. La misma gracia será eficaz o suficiente según el hombre consienta a (o disienta de) ella. ¿Cómo se salva entonces la iniciativa soberana de Dios y la eficacia de su gracia? La teoría molinista apela

---

37. Ésta estaría, pues, virtualmente contenida (o, mejor *ofrecida*) en aquélla.

38. Por lo demás, esta teoría —como la siguiente— adolece de una deficiencia estructural que se señalará más adelante.

39. Fue la teoría preferida de los teólogos jesuitas, seguidores de L. de Molina.

aquí a la *ciencia media*[40]: al conferir la gracia, Dios ya sabe si el hombre consentirá o disentirá; si consiente, ello será don de Dios, que ha elegido —entre muchos posibles— aquel orden en el que tal gracia va a ser acogida de hecho por el hombre y que, por tanto, es conocida de antemano por Dios como eficaz.

En esta teoría predomina, como se ve, la preocupación humanística de dejar a salvo la libertad humana. Pero a costa de erosionar seriamente la soberanía divina; es el hombre, en efecto, y no Dios, quien a fin de cuentas termina haciendo eficaz la gracia con su opción libre. Hay ahí una preterición de los derechos de Dios que los bañezianos, acusados de filocalvinismo, esgrimieron para tildar a los molinistas de filopelagianos[41].

En suma, las dos teorías conducían, aunque por diversos caminos, al mismo callejón sin salida: el planteamiento antinómico de la gracia divina y la libertad humana. En realidad, ambas están aquejadas del mismo vicio estructural, de índole más filosófica que teológica: se aplican a una relación interpersonal categorías pertenecientes a realidades de orden físico, incluso mecánico (causalidad eficiente, moción, predeterminación, anterioridad cronológica, etc.), o se discurre como si entre Dios y el hombre fuese posible una especie de sinergismo que homologa sus respectivas causalidades, concibiéndolas prácticamente como homogéneas (eficiencia parcial, concurso simultáneo, concausalidad equitativamente repartida, etc.).

Habrá que esperar, con todo, al presente siglo para dar con una renovación de los planteamientos clásicos: corresponde a A. D. Sertillanges el mérito de haber iniciado esta nueva vía[42]. Dios y el hombre no son magnitudes homogéneas o simétricas; sólo en el caso de que lo fuesen tendría sentido la alternativa «o Dios o el hombre». Dios trasciende infinitamente al hombre; no pueden ser mutuamente competitivos dos seres cuando uno

---

40. Así llamada porque se sitúa entre la ciencia de visión y la de los puros posibles, y versa sobre los futuribles, o futuros condicionados.

41. Vid. en *D* 1090, nota 1, las acusaciones recíprocas de calvinismo y (semi) pelagianismo en una carta de Benedicto XIV (año 1748) al Inquisidor General de España (cf. MARTÍN-PALMA, 104).

42. Vid. una buena exposición de su propuesta en FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 324-327, 383ss.

de ellos *hace ser* al otro. Consiguientemente la causalidad divina es heterogénea a la humana; no es un empuje físico, una coacción, una intervención autocrática —como termina sugiriendo el bañezianismo—; pero tampoco concurre con la causalidad humana al modo como lo haría cualquier otra causa intramundana —según parece sugerir el molinismo—. Dios, que trasciende el ser del hombre, trasciende también su temporalidad; no es causa previa ni simultánea en un sentido cronológico o mecánico; su acción procede de un presente eterno y atemporal; de ella dependen esencialmente el ser y el obrar humanos. El acto saludable es totalmente de Dios (que le da existencia como causa primera y trascendental) y totalmente del hombre (que lo ejecuta como su causa segunda, categorial). La gracia (la acción de Dios), lejos de anular la libertad (la acción del hombre), la funda, la sostiene y la dinamiza hacia el acto saludable, que deviene así efecto entera e indivisiblemente adjudicable a la causalidad divina y a la humana[43].

4. Gracia y realización personal

Hasta aquí, la explicación que apela a la índole trascendente de la causalidad divina. Sus ventajas respecto a los planteamientos tradicionales son obvias. Cabría, con todo, preguntarse si no es posible, incluso obligado, dar un paso más y sustituir el concepto filosófico de Dios-causa por el concepto teológico de Dios-amor, y correlativamente la categoría de *causalidad eficaz* por la de *amor creativo*. Nada, en efecto, induce a Dios a obrar *ad extra* como no sea su libérrima voluntad de autocomunicación gratuita y amorosa[44]. Y cuando la acción divina

---

43. Ya al tratar el problema del origen del hombre (RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* Santander 1988, 254-261) se ha ofrecido, siguiendo a Rahner, una explicación semejante a ésta: en ambos casos se parte de la misma concepción básica de la causalidad creadora divina como causalidad trascendente, que no se adosa categorialmente (como causa parcial intramundana) a la causalidad creada, sino que la informa y la eleva desde dentro para posibilitar su autotrascendencia. El ser humano *entero* deviene así *hijo* de sus padres y *criatura* de Dios.

44. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación,* Santander 1987², 134-139, 146-150.

tiene como destinatario al ser humano, entonces esa voluntad creativa es también voluntad de encuentro y diálogo, *que llama a la existencia a un ser que es, a la vez, enteramente dependiente y enteramente libre*. Es precisamente esta *paradójica aleación de dependencia y libertad* lo que ha de ser esclarecido, si queremos arrojar alguna luz sobre la cuestión que nos ocupa. Y ese esclarecimiento sólo será plausible si nos mantenemos en el ámbito de las relaciones interpersonales, único enclave pertinente del problema que tratamos.

Tomemos como punto de partida la más primaria de las relaciones interhumanas. El niño despierta a la conciencia por la presencia y el amor de la madre que le ha dado el ser. El hecho de haberlo recibido todo de ella —¡y de continuar recibiéndolo!— no anula su respuesta; la posibilita y la provoca. El amor con que es amado genera el amor amante; el tú maternal suscita el yo filial. *En la relación madre-hijo se establece, pues, una forma de dependencia que confiere autonomía; es la enigmática dependencia implicada en toda relación amorosa, que* —cuando es auténtica— *no es esclavizante, sino liberadora y personalizadora*.

Si de esta relación primaria y arquetípica pasamos al modelo genérico de toda relación interpersonal, el análisis de su estructura nos conducirá a una conclusión análoga. Es, en efecto, la presencia interpelante del tú lo que genera la conciencia del yo y el ejercicio de su libertad. Sin ese tú, yo no tendría por qué (o a quién) dar respuesta, *no sería responsable* (= *no sería libre*). Ahora bien, es claro que la existencia del tú implica de entrada una limitación de mis posibilidades; yo no puedo hacer, sin más, lo que me plazca, entre cosas porque le debo al tú un supremo respeto. Hacer con él lo que me venga en gana sería un obrar resueltamente irresponsable (= no libre).

Así pues, la relación interpersonal creada conlleva condicionamientos a mi libertad individual y simultáneamente crea el campo en el que me es dado desplegarla y ejercerla responsablemente. *Esa relación implica, por tanto, una tasa ineliminable de dependencia, pero una dependencia tal que, a la postre, se revela como liberadora.*

Volvamos ahora a nuestro asunto. La libertad es —según acaba de recordarse— una facultad *dialógica,* no *monológica*;

se ejerce en la esfera de las relaciones interpersonales, imprescindibles para mi autorrealización como sujeto. La dialéctica *gracia-libertad* es un caso específico de la dialéctica *libertad del tú-libertad del yo;* tiene, pues, que valer para aquélla lo que hemos visto que vale para ésta, a saber, que dicha dialéctica comprende simultáneamente a) un aparente recorte del radio de acción de mi libertad, y b) la real y única posibilitación de su ejercicio en la forma de la apelación a mi responsabilidad.

En el caso que nos ocupa, la presencia interpelante de Dios (la gracia) no funciona como factor compulsivo o coactivo, sino como polo fascinante y atractivo; voy hacia Dios no arrastrado, sino atraído (Jn 6,44) por su amor. Lo que me mueve en la relación interhumana hacia el tú amado es del orden de la seducción, no del orden de la coacción; la coacción opera más bien en sentido contrario —lejos de generar atracción, despierta repulsión—. Análogamente *y a fortiori*, lo que me mueve hacia Dios (lo que la terminología de escuela llamaba *gracia eficaz*) es lo que Agustín había llamado con fina intuición *delectatio victrix:* el atractivo seductor de su presencia amorosa. «Me has seducido, Yahvé, y me dejé seducir», confesará el profeta (Jr 20,7) y confirmarán los místicos. *Dios me llama como el tú amado: requiriéndome, solicitándome, fascinándome. Pero no forzándome.* Ante esa llamada, sólo puedo comportarme *respondiendo libremente. Y tal respuesta,* cuando es afirmativa, *es ya fruto del amor que me llama.*

¿Cómo podría ser de otro modo? Si esa respuesta tiende a hacerme comulgar en el misterio infinito del ser de Dios, si me va haciendo divino por participación y me da entrada en la misma vida trinitaria, ella no puede ser producto exclusivamente humano. En tal caso, yo sería capaz de autodivinizarme, alzándome a mí mismo hasta llegar a igualarme con Dios. Pero eso es metafísicamente imposible; el hombre puede endiosarse, pero no divinizarse. Así pues, no sólo la llamada es gracia; lo es también la respuesta.

Mas de otro lado, esa respuesta es *mía;* procede de mí, no de otro hablando en mi lugar; yo soy su real protagonista al proferirla libremente, como expresión de una relación amorosa en la que no cabe lo impuesto o lo forzado, sino tan sólo lo gustosamente querido. *En realidad, nunca soy más libre que*

cuando, como ahora, respondo con amor a esa oferta de amor. Por eso ha podido escribirse que «la gracia es libertad; la libertad verdadera es la manifestación concreta de la gracia»[45]. La escolástica, glosando a San Agustín, había intuido ya esta verdad, formulando su teorema recíproco: el poder pecar no es una cualidad, sino un defecto de la libertad[46].

Es a partir de aquí como se manifiesta sin ambages la función personalizante (humanizadora) de la gracia. Si la libertad, como se ha visto en otro lugar[47], es la facultad de autodeterminarse en orden al fin, el hombre será tanto más persona cuanto más libre sea, y es tanto más libre cuanto más se aproxima a su genuina realización. Siendo ésta la comunión con Dios —fin único de la actual economía—, únicamente será asequible por gracia. El hombre ha sido creado de tal modo y en tal orden histórico concreto que sólo se consumará acabadamente en el intercambio vital con Dios. Eso significa, a su vez, que Dios quiere darse al hombre; él mismo, no otra cosa. Todo existe para esto (Ef 1); para el cumplimiento del amor infinito dándose por toda la eternidad *(gracia increada).* Y el hombre existe para esto: para ser colmado por la libre acogida del amor que Dios es. Ha sido creado como ser consciente, libre, inteligente, amante, para poder asentir de forma consciente, libre, inteligente y amorosa a la oferta divina de autodonación. Y este *poder asentir,* junto con el asentimiento en acto *(gracia creada),* es lo más acendradamente humano, su única razón de ser, profetizada en su apelación originaria *(imagen de Dios)* y realizada modélicamente en Jesús el Cristo.

En pocas palabras: el hombre es el ser capaz de Dios, o el modo finito de ser Dios[48]. Cualquier otro destino por debajo de

---

45. PESCH, 312. Como es obvio, por *libertad* entendemos aquí algo más que el *libre albedrío* (cf. *supra,* cap. 8,3 y nota 11); es la gracia la que *libera la libertad* hipotecada del pecador («para la libertad nos liberó Cristo»: Ga 5,1), haciendo a éste *libre* en el sentido en que se hablará a continuación. Cf., al respecto, KUNG, H. *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique,* Paris 1965, 219-233; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La gloria del hombre,* Madrid 1985, 20-26.

46. Cf. *Summa Theol.* I, q.62, a.8 ad 3. De ahí se sigue que Cristo es el hombre soberanamente libre, no *a pesar de,* sino *porque* es impecable.

47. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...,* 187-194, 200-203.

48. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios,* Madrid 1984, 327: «el hombre es

éste no le hace justicia, lo degrada; no lo logra, lo malogra definitiva e irreparablemente. Pero es capaz de Dios (capaz de gracia) porque es persona. Y a la inversa: es persona porque está constitutivamente abierto a la relación amical con Dios, esto es, porque es capaz de gracia. Así pues, los conceptos de *gracia* y *persona* se coimplican: *la realización del hombre como persona consiste en la autodonación de Dios como gracia*[49].

En efecto, el ser personal no puede cumplirse en el trato con las cosas; considerar el bien felicitante en clave de posesión de bienes o coleccionismo de goces es un mortal error. Al hombre, ser personal, sólo puede hacerle feliz el ser personal; resulta imposible que las entidades infrapersonales lo colmen, habida cuenta de que están por debajo de su nivel. Las personas, y no las cosas, son la fuente privilegiada de felicidad (de realización) cabalmente humana. De ahí se sigue que la suma felicidad, la plena realización del yo humano se dará allí donde ese ser se cumpla en la relación con un Tú supremo. *La comunión de vida con el infinito personal* (y sólo ella) *consuma la finitud de la persona humana, la realiza acabadamente*. «En la libre opción por el amor divino es donde el hombre llega a su más profunda autoposesión y autodonación, es decir, a la más alta expresión de su persona»[50].

5. Cuestiones complementarias

5.1. Doctrina de la gracia y diálogo ecuménico

La justificación conlleva no sólo la cancelación de la culpa, sino además la santificación del culpable; ella es, por tanto, más que una mera imputación del pecado o que una declaración

---

una manera finita... de ser Dios real y efectivamente»; *ibid.*, 319: «la persona humana es en alguna manera Dios; es Dios humanamente».

49. Ha de suponerse que lo dicho aquí telegráficamente sobre la persona humana como apertura constitutiva a Dios ha sido ya objeto de detenida consideración en la antropología fundamental; cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*..., 175-184. Por lo demás, recuérdese lo dicho *supra*, cap. 8, nota 33.

50. ALFARO, 352; vid. GELABERT, M. *Salvación como humanización*, Madrid 1985, 154-158.

forense, extrínseca, de inocencia; es una renovación interior del ser humano, al que se le infunde una nueva vida que le habilita para ser y obrar de modo cualitativamente distinto a como era y obraba en la precedente situación de pecado.

Esta comprensión de la gracia justificante ¿es compartida hoy por las diversas confesiones cristianas? Más concretamente, las iglesias nacidas de la Reforma ¿convienen con la iglesia católica en entender así el término del proceso de la justificación? El actual estado del diálogo ecuménico dicta una respuesta a esta pregunta en dos tiempos: a) más allá de los problemas históricos y de las cuestiones terminológicas, al día de la fecha se constata un consenso en lo esencial: el hombre justificado es un hombre interiormente renovado; la justificación es nueva creación; el cambio que produce no es meramente jurídico o extrínseco, sino que surte efecto en los planos ontológico y operativo; b) junto a este consenso *en el nivel dogmático, o de fe,* se constata también la persistencia de diferencias *en el nivel teológico;* las diversas confesiones articulan la fe común con diversidad de intereses, acentos y lenguajes; todo lo cual no es, sin embargo, sino expresión del pluralismo (legítimo) de las respectivas teologías.

a) Que pueda hablarse de un *consenso en lo esencial,* o de una fe común, fue puesto de manifiesto —y por cierto de modo espectacular— en el estudio de H. Küng sobre el concepto de justificación en Karl Barth[51]. Según éste, la remisión de los pecados no es «un perdón puramente verbal», «un perdón 'como si'», sino una verdadera y propia cancelación de la culpa. La sentencia absolutoria no es una simple declaración, es «una

---

51. *La justificación...*, Paris 1965; vid. el comentario de RAHNER, «Problemas de la teología de controversia sobre la justificación», en *ET* IV, 245-280. Frente a la teología barthiana, otros dos teólogos católicos se habían mostrado más reticentes que Küng: BALTHASAR, H. U. VON, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* Köln 1951 (sobre todo, las pp. 181-259, 389-393; el punto de mira específico de esta obra es la relación naturaleza-gracia); BOUILLARD, H., *Karl Barth* I-III, Paris 1957 (principalmente el vol II, donde se confronta a Barth con la teología paulina de la gracia).

creación de realidad»[52] que sanea y renueva el más íntimo núcleo de lo humano. La justificación importa en suma, según Barth, la santificación real y efectiva del pecador[53]. Barth mismo declara, además, que la exposición que Küng hace de su pensamiento es correcta y que *no tiene inconveniente en suscribir la versión que éste ofrece de la teología católica de la justificación*[54].

A propósito de todo ello, Rahner observa que, si bien «Barth no es simplemente *la* doctrina protestante de la justificación», con todo, «en la teología protestante Barth no es un cualquiera». De otro lado, el teólogo jesuita afirma lapidariamente que «la exposición de Küng es católica», para extraer a renglón seguido la obligada conclusión: «con esta doctrina de la justificación, que Barth declara análoga a la suya, se puede ser católico»[55].

En la década de los ochenta, tres importantes documentos interconfesionales han venido a ratificar la actual existencia de un consenso ecuménico en torno a nuestro tema[56]. El grupo norteamericano de luteranos y católicos estima que unos y otros «pueden compartir los intereses de cada cual en lo tocante a la justificación y pueden, hasta cierto punto, reconocer la legitimidad de las perspectivas teológicas y de los modelos de pensamiento contrastantes»; el estudio llevado a cabo en común arroja como saldo «una convergencia (aunque no uniformidad) sobre la justificación por la fe»[57].

El círculo de teólogos evangélicos y católicos alemanes manifiesta que «los conocimientos de historia de la teología ya no permiten a la teología católica reprochar a la teología de la

52. Recuérdese lo ya dicho *supra* (cap. 6, nota 37; cap. 7,3.1) sobre la palabra de Dios y su poder creador.

53. KUNG, 87-96.

54. *Ibid.*, 11s.

55. *ET* IV, 248s., 256.

56. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Justificados en Jesucristo*, Salamanca 1989; vid. el valioso estudio introductorio del editor (pp. 13-31).

57. *Ibid.*, 96, 112; véase la enumeración de «los elementos de acuerdo» y la «Declaración» final en las pp. 114-118. El texto norteamericano es, con mucho, el más extenso de los tres y, a mi juicio, también el más valioso.

Reforma que no confiesa suficientemente que la justificación se traduce en una nueva vida... Por otra parte, los mismos conocimientos histórico-teológicos ya no permiten a la teología evangélica el reproche de que la representación de la gracia como un *habitus,* como una determinación permanente de la existencia humana,... es equivalente a la confianza en la propia fuerza». Por todo ello, «las recusaciones recíprocas sólo alcanzan a *formulaciones...* y no a la concepción del interlocutor». En suma: «por lo que respecta a la concepción de la justificación, las mutuas recusaciones del siglo XVI ya no alcanzan al interlocutor de hoy con el efecto de dividir a la Iglesia»[58].

En fin, la comisión internacional anglicano-católica declara que la de la justificación «no es un área en la que diferencias que quedan de interpretación teológica o énfasis eclesiológico... puedan justificar nuestra prolongada separación. Creemos que nuestras dos Comuniones están de acuerdo en los aspectos esenciales de la doctrina de la salvación... También nos hemos dado cuenta... de la profunda significación que el mensaje de la justificación y santificación sigue teniendo para nosotros hoy... Ofrecemos nuestro acuerdo a nuestras dos Comuniones como una contribución a la reconciliación entre nosotros»[59].

b) Supuesto, pues, un consenso en la fe común, no debe ignorarse que *continúan existiendo diversidad de acentos* en las teologías respectivas. El documento norteamericano habla de «dos modelos de pensamiento diferentes en ambas tradiciones», que «pudieran ser en parte complementarios» y «no necesariamente generadores de divisiones». Y así, «los luteranos... se centran en salvaguardar la absoluta prioridad de la palabra redentora de Dios en Jesucristo... Los católicos... están generalmente más interesados en el reconocimiento de la eficacia de la obra salvadora de Dios..., una eficacia que los luteranos, por su parte, no rechazan... Los intereses católicos se expresan más fácilmente en el lenguaje transformacionista... Las formas luteranas de expresión... están modeladas por la situación de los pecadores ante Dios». En fin, el papel de la libertad humana

58. *Ibid.,* 143s., 164.
59. *Ibid.,* 183.

en la fase previa a la justificación, la relación fe-obras y la idea de mérito siguen generando suspicacias recíprocas, que demandan ulteriores esfuerzos de comprensión[60].

El documento alemán localiza las diferencias actuales en esos mismos puntos, pero estima que dichas diferencias no versan en ningún caso sobre «cuestiones decisivas, en manera tal que, dando contestación a las mismas, se pudiera decidir sobre la Iglesia verdadera y la falsa. En otras palabras: no son tales que con ellas 'la Iglesia se mantenga o caiga'»[61].

5.2. *«A la vez justo y pecador»*

Un síntoma emblemático de la aproximación de las posiciones católica y protestante en la doctrina de la justificación y la gracia lo constituye la toma en consideración, por parte católica, del célebre axioma luterano[62], que el propio reformador valoraba como la fórmula quintaesenciada de su pensamiento[63].

---

60. *Ibid.*, 85ss., 91-93.

61. *Ibid.*, 164s. El propio KUNG (pp. 323ss.) dirigía a Barth una serie de preguntas en las que se evidenciaban las distintas sensibilidades de ambos con respecto a nuestro asunto, a la vez que enumeraba toda una serie de cuestiones afines al mismo (eclesiológicas y sacramentarias, principalmente) en las que subsisten diferencias esenciales. Especialmente incisivo es el interrogante siguiente: «En esta *Dogmática* ¿no se atribuye demasiado poco a Dios al atribuirse demasiado poco al hombre?» (pp. 120s.). Es el problema de la cooperación *activa* del hombre a la gracia, a mi juicio el punto más oscuro de la teología protestante de la justificación.

Sobre las cuestiones aún abiertas acerca de la justificación, vid. PESCH, 231ss. (se mencionan especialmente la *sola fides* y la mediación eclesial-sacramental; en este último punto insiste también SCHEFFCZYK, L., «Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen» en *FKTh* [1991], 38-60). De parte protestante, vid. BAUR, J., *Einig in Sachen Rechtfertigung?*, Tübingen 1989.

62. RAHNER, «Gerecht und Sünder zugleich», en *SzTh* VI, 262-276; KUNG, 280-294; LADARIA, 356-362; GONZÁLEZ FAUS, 584-592; PESCH, *MystSal* IV/2, 845-849; ID., *Justificados...*, 88-90. Ya en 1951, VON BALTHASAR (*op. cit.*, 378s.) había explorado el sentido católico del *simul* luterano, señalando que puede «representar una aspiración católica».

63. Vid., *supra*, cap. 7,3.1 y notas 73, 74. Según PESCH (*Frei sein...*, 269), la fórmula representa, en efecto, «la síntesis compendiada de su entera comprensión de la gracia y la justificación». El mismo autor (*ibid.*, 269s.) considera insostenibles algunas de las glosas que Lutero hizo de ella.

Católicamente entendido, el *simul* de Lutero no debería poner en duda la realidad y efectividad de la justificación: ¡el justo no puede ser pecador *en tanto que justo*! Pero el católico debe preguntarse a) si el que no sólo es llamado justo, sino que lo es de verdad (*DS* 1529 = *D* 799), no puede ser —y ser llamado— también pecador; b) en qué sentido sería legítimo ese segundo apelativo.

Dos hechos deponen en favor de una respuesta afirmativa a la primera pregunta: los textos que la liturgia eucarística pone en boca del sacerdote (de quien debe suponerse que está en gracia) y en los que éste se confiesa pecador e invoca el perdón divino[64]; las reiteradas manifestaciones de los grandes santos declarándose grandes pecadores[65], y no —claro está— por falsa modestia o por un asomo de coquetería espiritual.

En cuanto a la segunda cuestión (en qué sentido el justo es a la vez pecador), los católicos convienen generalmente en las indicaciones siguientes:

• Incluso en sus obras buenas, el hombre justificado ejecutará acciones moralmente no perfectas, y ello no ya por mala voluntad, sino por una suerte de incapacidad estructural o de limitación connatural. Piénsese, por ejemplo, en las perplejidades en que puede sumir a una conciencia delicada la cuestión —por cierto no baladí— de cómo cumplir acabadamente el precepto del amor.

• Sin un especial privilegio, el justo no puede evitar los pecados veniales[66]: si la gracia, en cuanto *increada*, produce en él la fidelidad, esa misma gracia, en cuanto *creada*, tipifica una

---

64. KUNG, 281s.

65. KUNG (291) trae a colación una anécdota conmovedora: cuando uno de sus hermanos de religión trataba de confortar a San Juan de la Cruz, a la sazón moribundo, recordándole sus muchos méritos, éste le atajó diciendo: «No me diga eso, Padre, no me diga eso... Dígame mis pecados». El mismo Nuevo Testamento contiene textos que apuntan inequívocamente en esta dirección: Lc 11,2.4; 1 Jn 1,8; St 3,2 (cf. *DS* 228-230 = *D* 106-108; *DS* 392 = *D* 195). Como ya se indicó *supra* (cap. 7,4), el Vaticano II habla de tal suerte de la Iglesia que se podría predicar de ella un cierto «simul justa et peccatrix».

66. *DS* 1537, 1573 = *D* 804, 833.

fidelidad esmaltada de pequeñas (pero continuas e inevitables) infidelidades. Sobre el pedal de órgano de la *macrofidelidad* como opción y actitud fundamental, se diseña el contrapunto de las *micro-infidelidades,* que no anulan el acorde de fondo, pero lo empañan. En esta proclividad hacia lo no grato a Dios se hace perceptible la persistencia en el justo de la concupiscencia, o *fomes peccati,* como incitación permanente a la autoafirmación culpable[67].

● Abundando en cuanto acaba de señalarse, Küng observa sagazmente que, en la vivencia humana del tiempo, el pasado continúa estando presente en cuanto que es *mi* pasado; toda vez que soy *el mismo* hombre que era, sigo siendo, en cierta medida, *lo mismo,* o al menos no puedo desconocer la huella que eso que fui ha impreso en mi persona[68].

● El justo está en camino hacia la consumación; ninguna de sus obras le instala de golpe en el término. Para guiarse en su itinerario hacia éste, no cuenta con un plano topográfico que señalice todos los accidentes de la ruta y le indique en cada encrucijada el camino mejor, sino sólo con una brújula, que marca la orientación general, pero que no le ahorra las incertidumbres e inseguridades, ni le inmuniza contra eventuales retrocesos[69].

● Más aún, a esta condición itinerante le es inherente la no certeza de la propia salvación y de la situación de agraciamiento (*DS* 1533s. = *D* 802; *DS* 1563s. = *D* 823s.): «trabajad con temor y temblor por vuestra salvación» (Flp 2,12). Así pues, en su experiencia personal más íntima, el justo debe comparecer ante Dios como el ser permanentemente necesitado de su perdón misericordioso y *nunca seguro de no estar siendo visto por él como pecador.*

---

67. *DS* 1515 = *D* 792; la concupiscencia, aunque no es capaz de perjudicar a quienes la resisten, no obstante, «inclina al pecado» y «resta para la lucha» (cf. *supra,* cap. 4,1.2). LADARIA (359s.) rechaza —con razón, a mi entender— la interpretación de PESCH (*MystSal,* 848), según el cual «lo que aparece en la inclinación al pecado es la *esencia* humana que sigue sin convertirse a Dios».

68. KUNG, 289s.

69. THIELICKE, H., *Esencia del hombre,* Barcelona 1985, 296.

• En fin, el hombre no está nunca confirmado en gracia; quien hoy es *realmente* justo, es también y a la vez *potencialmente* pecador (*DS* 1541 = *D* 806): «el que crea estar en pie, mire no caiga» (1 Co 10,12). Mas por otra parte esta misma observación autoriza a sostener, correlativamente, que el actualmente pecador es también y a la vez potencialmente justo[70]. Se desvela así la dimensión esperanzadora del axioma que venimos considerando, y que Lutero trataba de subrayar con su apelación a la fe fiducial.

En resumen: la fórmula del *simul,* rectamente entendida, constituye un precioso instrumento hermenéutico para ponderar lo que es el estado de gracia y la misma gracia. Nos precave contra una concepción estática y objetivante y nos abre a una concepción dinámica y relacional. En cuanto expresión de una relación interpersonal, en efecto, eso que llamamos gracia no es una *cosa* que se tiene o no se tiene; es más bien una realidad que conoce diversas vicisitudes y asume variadas conformaciones en los distintos momentos de su decurso; que se modula no según una trayectoria uniformemente rectilínea, sino describiendo una curva a menudo sinuosa y accidentada. Si el justo no estuviese constantemente asistido por un régimen permanente de gracias actuales[71], volvería a ser lo que fue y lo que *potencialmente* continúa siendo: un pecador. Aunque sólo sirviese para recordarnos esto, la fórmula *simul justus et peccator* sería ya suficientemente valiosa —e irrenunciable— para la teología de la gracia.

Hay, pues, que saludar este elemento de la tradición protestante como factor correctivo de eventuales unilateralidades de la tradición católica y, por tanto, como una aportación positiva a la concepción *cristiana* del misterio de la justificación.

---

70. GONZÁLEZ FAUS, 590s.
71. Vid. *supra,* nota 30.

10
Las dimensiones de la gracia

BIBLIOGRAFÍA: BOFF, L., *Gracia y liberación del hombre,* Madrid 1980²; CAPDEVILA, V. M., *Liberación y divinización del hombre* I, Salamanca 1984; FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *El evangelio de la gracia,* Salamanca 1967; IID., *Antropología teológica,* Salamanca 1970; FRANSEN, P., «El ser nuevo del hombre en Cristo», en *MystSal* IV/2, 879-936; GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre,* Santander 1987; LADARIA, L. F., *Antropología teológica,* Madrid-Roma 1983; PESCH, O. H. *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie,* Freiburg-Basel-Wien 1983; RONDET, H., *La gracia de Cristo,* Barcelona 1966; SCHILLEBEECKX, E. *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación,* Madrid 1982.

¿Qué efecto produce en el hombre la realidad *gracia* estudiada en el capítulo precedente? Se ha hablado ya de una transformación interior, que el Nuevo Testamento describe con términos como *regeneración, renovación, nuevo nacimiento, nueva creación.* Pero éste es un lenguaje genérico y, hasta cierto punto, poco preciso. La tarea del presente capítulo estriba en diseñar más concretamente las plurales dimensiones de la gracia y sus repercusiones en el ser y el obrar del hombre justificado.

Ante todo, si la gracia es esencialmente el don que Dios hace al hombre de sí mismo, es claro que ella conlleva una comunión en el ser divino: *divinización.* Esa divinización acaece por la asimilación del justo a la forma de ser de Jesucristo, el Hijo de Dios: *filiación.* Todo lo cual permite hablar del hombre agraciado como hombre nuevo que, al participar del ser de un

Dios que se define como amor, vive y actúa informado y dinamizado por la caridad: *dimensión práxica de la gracia.*

Siendo la gracia expresión de una relación vital, y toda vez que la vida es una realidad dinámica y progresiva, al hombre nuevo le es consustancial la condición itinerante y la tendencia a la consumación: *dimensión escatológica de la gracia.* Es al interior de esta dimensión donde tienen cabida las ideas de *crecimiento en la gracia* y *mérito,* categoría sobre la que sigue abierto el debate interconfesional.

La descripción de todas estas dimensiones del don de Dios se mueve en los planos ontológico y operativo. Pero ¿cuál es su resonancia psicológica? El ser y el obrar nuevos del hombre justificado ¿pueden quedar al margen de su autoconciencia? Obviamente la respuesta ha de ser negativa. En tal caso, ¿dónde y cómo se experimenta la gracia? He ahí un no fácil problema, con el que tiene mucho que ver el papel del Espíritu Santo en el proceso que venimos analizando; de ambas cuestiones nos ocuparemos en los dos últimos apartados del capítulo.

1. La dimensión divinizante

La afirmación escriturística más contundente de la dimensión divinizante de la gracia[1] se contiene en *2 P 1,4*: por «la gloria y virtud» de Cristo «nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hiciérais partícipes de la naturaleza divina (*theías koinonoí phýseos*), huyendo de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia»[2]. Este es el único pasaje bíblico en que aparece la fórmula *theía phýsis* que, sin embargo, es corriente en la filosofía griega y en el judaísmo helenista, lo que explica sin duda su empleo por el autor de 2 P.

---

1. BONNEITAN, P., «Grâce», en *SDB* III, 103: «la plus énergique expression qui ébauche une définition de la grâce».

2. Las variantes textuales no tienen importancia teológica. Para la exégesis, vid. SCHELKLE, K. H., *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief,* Freiburg i.B. 1961, 186-189; FRANCO, R., «Cartas de San Pedro» en (VV.AA.) *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* III, Madrid 1962, 305-308.

Con todo, el sentido que reviste aquí (y en las fuentes judías) tal fórmula es muy diversa al de su matriz griega. Esta participación o comunión *(koinonía)* en lo divino es don gratuito; deriva de poder de Dios (*theía dýnamis:* v.3) que nos lo ha *concedido* (el verbo *doréo* se repite dos veces: vv.3.4) a través de Cristo; no es, pues, un hecho de naturaleza, como estima la lectura helenista de la expresión (cf. 1 P 1,3-4.23; ratificación de la gratuidad del don del que se habla). Y es un hecho actual, no meramente escatológico; así lo indica el perfecto medio *(dedóretai)* del v.4, que denota una acción ya realizada y que continúa ejerciendo su efecto.

¿En qué consiste este «ser hechos partícipes de la naturaleza divina»? Toda vez que *phýsis* designa la condición nativa o el conjunto de cualidades de un ser, lo que aquí se afirma es que el hombre deviene afín al modo de ser propio de Dios. El autor no precisa más su pensamiento; si acaso, la mención de la «corrupción» a la que serían sustraídos los destinatarios del don parece sugerir una participación en la inmortalidad divina; el pensamiento helenista, en efecto, identifica lo divino con lo inmortal. Sin embargo, la corrupción aquí mentada es asociada a la concupiscencia *(epithymía),* lo que hace pensar en una incorrupción de carácter más ético que físico-ontológico. En esta dirección apuntan, por lo demás, los versos siguientes, que ponen el énfasis en la novedad de la conducta religiosa y moral derivada del don divino.

En realidad la idea de una participación en lo divino está ya contenida virtualmente en la teología paulina y joánica de la gracia, y en ambos casos con una fuerte impronta cristológica. El mismo término *koinonía,* clave en 2 P 1,4, es usado por Pablo para significar la comunión vital del creyente con Cristo: 1 Co 1,9; 10,16; cf. 2 Co 13,13[3]. En el *corpus* joánico se emplea igualmente en ese mismo sentido: el que cree entra en comunión con el Padre y con el Hijo (1 Jn 1,3.6), esto es, con la vida que el Padre ha dado al Hijo y el Hijo a los creyentes (Jn 5,21.26)[4].

3. La misma idea se formula elípticamente (sin el sustantivo *koinonía*) en los reiteradísimos giros *en/con Cristo,* y se descifra, en última instancia, con el concepto de *huiothesía* (vid. *infra,* 2).

4. También en Juan, como en Pablo, el origen de la *koinonía* se remonta al nuevo nacimiento que nos hace *hijos de Dios;* vid. *infra,* 2.

El texto de 2 P 1,4 ejerció un enorme influjo en la patrística[5]. La *koinonía* en lo divino es entendida como una especie de intercambio salvífico disimétrico, en virtud del cual Dios se ha humanado para que el hombre fuera divinizado[6]. Las glosas de este axioma recurren con frecuencia a la categoría veterotestamentaria de *imagen de Dios,* o *imagen* más *semejanza*[7] y a la metáfora del sello (el justo es «acuñado» por el don de Dios, que imprime en él la forma divina). Como consecuencia de todo lo cual, términos como *théosis* o *deificatio* son de uso común en los padres para significar la transformación que la gracia opera en el hombre.

La fe eclesial se ha preocupado sobre todo por depurar el concepto cristiano de divinización de todo asomo de panteísmo. Son ilustrativas al respecto las condenas de algunas proposiciones de Eckhart (*DS* 960-963 = *D* 510-513) y Molinos (*DS* 2205 = *D* 1225) en las que se refleja nítidamente la propensión de ciertas corrientes místicas a comprender la divinización humana como una sumersión en lo divino. La fórmula de 2 P 1,4 es retomada literalmente para rechazar la concepción bayana de la justificación, que no es la simple «obediencia de los mandatos», sino que «consiste formalmente» en «la gracia... por la que el hombre es hecho *consorte de la naturaleza divina*» (*DS* 1942 = *D* 1042).

La reflexión teológica sobre la dimensión divinizante de la gracia ha de comenzar reconociendo que el «seréis como dioses», el sueño de una promoción humana al nivel de lo divino, es una de las constantes más firmemente arraigadas en todo pensamiento utópico. El hombre sólo es —y se siente— cabalmente humano en la medida en que aspira a trascenderse, en tanto en cuanto tiende a autorrebasarse endiosándose. La filosofía y la tragedia griegas, las religiones mistéricas, las místicas orientales y sus derivaciones heréticas en la cristiandad medieval son otros tantos jalones de este sueño utópico que considera la

---

5. Cf. GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs,* Paris 1938, 109-111; RONDET, 387-390.
6. Vid. *supra,* cap. 7,1.
7. HAMMAN, A. G., *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles,* Paris 1987.

divinización como la estación-término de la condición itinerante del hombre.

El pensamiento moderno sigue dando fe de esa nostalgia inextinguible de una forma de existencia divina. El idealismo alemán sostendrá con Fichte (y Schelling) que el hombre está hecho para alcanzar progresivamente la estatura divina[8]. La antropología materialista de Feuerbach apunta a la ecuación *hombre-Dios*[9], que será sutilmente retocada en nuestros días por E. Bloch con una recuperación de la tesis fichteana: el hombre no es Dios *(todavía)*, pero *lo será;* cuando por tanto dice *Dios,* no está nombrando ninguna realidad presente; está profetizando su propia realidad futura. De modo que «todos los buenos tesoros que habían sido malgastados en un hipostasiado Padre celeste vienen devueltos al *humanum*»[10]. En fin, según García Bacca, en la ciencia y la tecnología contemporáneas late el secreto deseo del endiosamiento: «¿no estará el hombre actual inventando, no solamente no depender de los dioses, sino en el fondo hacerse él mismo Dios?»[11].

Últimamente, algunos teólogos piensan que, al día de la fecha, ya nadie quiere ser Dios[12]. Pero este diagnóstico es

---

8. Vid. las referencias en RONDET, 291, 420-422.

9. FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo,* Salamanca 1975, *passim* (vid., sobre todo, la «Introducción» y los capítulos de la primera prte).

10. BLOCH, E., *Atheismus im Christentum,* Frankfurt a.M. 1968, 218. Curiosamente, Bloch elabora esta teoría del hombre en trance de devenir dios con categorías cristológicas; cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta», en *RCI* (julio-agosto 1979), 66-77; ID., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología,* Santander 1985[2], 62-69.

11. GARCÍA BACCA, J. D., *Antropología filosófica contemporánea,* Barcelona 1982, 23; *ibid.,* 25: «no creo que nos tiente el *ser semejantes a los dioses;* puede tentarnos *ser Dios en persona...* Y la tentación moderna es, en el fondo del fondo, el programa de *ser dioses*».

12. «¿Qué hombre razonable quiere *hoy* llegar a ser Dios?... El problema actual no es tanto la divinización del hombre cuanto su *humanización*» (KUNG, H., *Ser cristiano,* Madrid 1977, 562); «el extremo de la afirmación sobre la culpabilidad mortífera guarda simetría con el extremo de la afirmación sobre la divinización gloriosa»; ésta sería, pues —como ya intuyera Feuerbach—, simple proyección humana, hoy desenmascarada por la racionalidad crítica (POHIER, J., *Quand je dis Dieu,* Paris 1977, 161).

superficial[13]. Podría presumirse que el fenómeno del pasotismo representa la actual quiebra de ese inveterado anhelo. Sin embargo, y si bien se mira, la pretensión pasota de «estar por encima» o «al margen», de no sentirse concernido por nada ni por nadie, no es sino la aspiración a una trascendencia tan irrestricta y olímpicamente impertubable como la propia de la inmutabilidad e impasibilidad divinas (en el límite, sólo el dios del deísmo sería el *pasota absoluto*).

Quizá las únicas formulaciones teóricas consecuentes de la extinción en el hombre de la sed de lo divino sean la versión que ha elaborado Tierno del agnóstico como «el hombre sin tragedia teológica», pacíficamente aposentado en la finitud[14], y la alergia postmoderna a los grandes relatos y a todo proyecto utópico global, con la correlativa apuesta por una suerte de «felicidad» de pequeño formato[15]. Pero aun en esos casos se trata de posiciones *teóricas*; está por ver que dichas posiciones se sustenten coherentemente en la práctica de la existencia vivida. Es decir, está por ver que el mejor programa de inmunización contra el deseo de «ser como dios» apague de hecho la sed de lo absolutamente otro (de «vivir como dios», que al cabo es lo mismo). En todo caso, la recurrente emergencia de esa sed en la historia del espíritu humano certifica hasta qué punto resulta arduo al hombre (aunque otra cosa pueda parecer) escapar a su destino deiforme[16].

Frente a los diversos ensayos seculares de adjudicar al ser humano la cualidad de lo divino, la fe cristiana sostiene que efectivamente la promesa de la serpiente es veraz, si no en el orden de los medios, sí en el del fin: *el hombre, imagen de Dios, ha sido creado para ser como Dios*. Pero la comprensión

---

13. RAHNER, K. («Être chrétien: dans quelle Église?», en [VV.AA.], *Comment être chrétien? La réponse de H. Küng*, Paris 1978, 94) reprocha a Küng una cierta ligereza al tratar nuestro asunto.

14. TIERNO, E., *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1986, 15-18, 31.

15. RUIZ DE LA PEÑA, «Fe cristiana, pensamiento secular y felicidad», en *ST* (marzo 1989), 191-209.

16. No en vano, el hombre es, como decía ZUBIRI (vid. *supra*, cap. 9, nota 48), el modo finito de ser Dios. Por eso, a su juicio, el problema de Dios es rigurosamente insoslayable para el hombre: *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 11s., 272-286.

cristiana de la divinización humana se distingue de las versiones homónimas alternativas al menos en estos tres puntos:

a) Tal divinización es don divino, no autopromoción humana, como piensan los antropocentrismos prometeicos, desde los griegos hasta Bloch. Según se ha advertido ya, el hombre puede endiosarse o idolizarse, pero no divinizarse.

b) La divinización no consiste en una pérdida por absorción de lo humano en lo divino, como piensan las místicas panteístas, desde el budismo hasta Molinos, pasando por Eckhart. Si así fuera, el logro del propio yo estribaría absurdamente en la renuncia a su identidad, más aún, en su pura y simple desaparición.

c) La divinización no entraña una metamorfosis alienante del ser propio en un ser extraño, como piensan Feuerbach y los restantes maestros de la sospecha. Si alguna enajenación hay en este acontecimiento[17], ha recaído de la parte de Dios, no de la parte del hombre. Es, en efecto, aquél y no éste quien ha tomado sobre sí la carga de la alienación, vaciándose de su ser propio (Flp 2,6-11) y asumiendo el ser ajeno (Jn 1,14) para hacer así posible lo que la patrística interpretó como intercambio salvífico (Dios se ha humanado para que el hombre sea divinizado).

Todo lo cual significa, a fin de cuentas, que el modelo cristiano de divinización humana no cree que ésta conlleve el detrimento, sino la plenificación del *propio* ser. Deificar al hombre es humanizarlo, cumplir totalmente su identidad; la salvación no puede renegar de la creación. El planteamiento antinómico —divinización *versus* humanización— es característico de la religiosidad pagana, no de la bíblica. En suma, la fe cristiana entiende que el único cumplimiento del hombre *en cuanto humano* es su participación por gracia en el ser que Dios es; una participación, pues, que es más que mera *imitación*[18] y que no es de ningún modo *fusión* o *absorción* en lo divino, sino que

17. Alguna tiene que haber, indudablemente; este proceso de asimilación de disímiles no es factible sin la alienación de uno de sus polos, para hacerle viable al otro la coincidencia con él.

18. Sin la participación en su ser, la «imitación» de Dios sería, a lo sumo, una patética caricatura de lo divino.

es *asimilación por comunión vital* en el seno de una relación interpersonal.

¿Podemos añadir todavía algo más? Los ensayos de la teología escolástica para aportar claridad al concepto de divinización no han logrado resultados especialmente brillantes[19]. Y ello porque también aquí, al igual que ocurriera en las teorizaciones sobre la gracia increada, la especulación teológica ha desatendido el dato más enfáticamente subrayado por el Nuevo Testamento y la patrística: la índole esencialmente cristológica del acontecimiento en cuestión. Preguntarse en qué consiste precisa y concretamente la divinización equivale a preguntarse (si el interrogante se formula correctamente) cuál es la persona divina en cuyo ser participamos; el Dios cristiano no es una esencia impersonal, sino que tiene nombres y apellidos (la realidad de Dios subsiste en las personas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo). Ahora bien, para responder a esa pregunta ha de partirse de una premisa obvia, pero no siempre suficientemente atendida por los teólogos: *la idea de participación vital incluye la de connaturalidad ontológico-existencial.* Yo no puedo comulgar en la vida de un ser que me resulte *totalmente otro* y que por ende suscitaría en mí una radical extrañeza. La recíproca inferencia interpersonal de una vida compartida exige una cierta afinidad u homogeneidad en el ser de los dos sujetos mutuamente referidos. Luego el Dios en cuya vida comulgamos sólo puede ser, en primera instancia, el Dios-Hijo, «consustancial a nosotros según la humanidad», como reza el símbolo de fe.

En suma, la divinización del justo consiste en la participación del ser divino del Hijo, en cuya humanidad gloriosa «habita toda la plenitud de la divinidad *corporalmente*» (Col 2,9). En verdad, y como no se cansa de repetir la literatura patrística, «el Hijo se ha humanado para que el hombre fuera divinizado». O, expresado en palabras del Vaticano II, «el Hijo de Dios marchó por los caminos de la verdadera encarnación para hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina» (AG 3,2). Y dado que el Hijo en cuanto persona es pura relación al

---

19. Cf. FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 563-569; SÁNCHEZ SORONDO, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina,* Salamanca 1979.

Padre y al Espíritu, *en* y *por* el Hijo comulgamos en el ser del Padre y del Espíritu, que se relacionan con nosotros asumiéndonos como hijos en el Hijo (Rm 8,14-17). Así pues, la categoría *divinización,* cristianamente entendida, termina desembocando en la categoría *filiación,* que constituye su cabal desciframiento. Para comprender, por tanto, qué significa eso de que la gracia nos diviniza, es menester considerar su virtualidad cristiforme. De ello nos ocupamos a continuación.

2. La dimensión filial: «hijos en el Hijo»

La paternidad de Dios es un dato frecuentemente registrado en la historia de las religiones. Suele entenderse, bien como función protectora divina sobre los fieles, bien como extrapolación o prolongación del carácter fontal, originante, de Dios respecto a los seres mundanos. En la literatura religiosa extrabíblica no faltan ejemplos de plegarias a un Dios-Padre imbuídas de una profunda espiritualidad[20]. El helenismo conoció esta cualidad paternal de lo divino, como Pablo pone de relieve en su discurso a los atenienses (Hch 17,28-29), aunque la mitología la malentendió con frecuencia, dándole un significado groseramente biologista.

La revelación bíblica va a plantear las relaciones paternofiliales entre Dios y el hombre de forma original. La paternidad de Dios infiere, en efecto, una filiación muy singular. En el ámbito profano, la filiación *natural* es una relación intepersonal de carácter físico, afectivo y moral, surgida de la generación. La filiación *adoptiva* es eso mismo, salvo el rasgo físico derivado del acto generativo; en su lugar, hay un acto jurídico (la elección) merced al cual se introduce gratuitamente en una familia a un ser no engendrado por los padres para que disfrute de los mismos derechos y el mismo amor que un hijo natural. Pues bien, en la Escritura la relación filial del hombre con Dios va a situarse a medio camino entre la filiación natural (física)

---

20. Cf. LE GALL, R., «Appeller Dieu: 'Père'», en *RCI* 6 (1989), 52-65.

y la adoptiva (jurídica); de aquélla retendrá el elemento ontológico de una participación en la naturaleza; de ésta, el que no surja de un acto generativo, sino de una elección gratuita. Recordemos brevemente el desarrollo de esta concepción a lo largo de los escritos bíblicos.

El Antiguo Testamento es sumamente parco a la hora de emplear el término *padre* dirigido a Dios. La trascendencia de Yahvé, el respeto sacro que inspiraba su nombre y quizá el temor a contaminaciones paganizantes, provenientes de los cultos de la fertilidad, ejercían al respecto un efecto disuasorio[21]. Sin embargo, Yahvé gusta de llamar *hijos* a los suyos: ante todo, al pueblo mismo (Ex 4,22-23) que, en virtud de la alianza, ha sido objeto de una elección gratuita (Dt 14,1-2). Por extensión se denomina hijo de Dios al rey, persona corporativa en la que se condensa todo el pueblo (2 S 7,14; Sal 2,7; 89,27-28). También los justos son vistos por Dios como hijos o pueden dirigirse a él con el tierno abandono del niño para con su padre (Sal 27,10; 103,13-14; Sb 2,13-18; 14,3; Si 23,4). De todos estos pasajes se deduce la figura de una filiación basada no en el vínculo genético, sino en la elección, y que confiere el derecho a las promesas de la alianza, a un trato benevolente y a una especial providencia.

Si en el Antiguo Testamento la mención de Dios como Padre se encuentra sólo en seis lugares, el Nuevo Testamento contiene no menos de 258 casos[22]. El detonante de tan sorprendente multiplicación es el hecho-Jesucristo, el Hijo por antonomasia, cuya filiación se basa en la generación y la consiguiente participación de naturaleza. Jesús no sólo llama a Dios *abbá*, sino que enseña a los suyos a hacer lo mismo[23]. A partir de este hecho capital, la idea de una participación humana en lo divino está indisolublemente vinculada a la persona y la obra de Cristo, esto es, a la idea de *filiación en y por Cristo*. Filiación

21. La invocación de Dios como Padre se encuentra tan sólo en seis lugares seguros: Jr 3,19; Ml 2,10; Is 63,16; 64,7; Tb 13,4; Sb 14,3.
22. LE GALL, 62.
23. Cf. *supra*, cap. 6,1.3; como se recordará, Jesús exhortaba además a los suyos a situarse ante Dios con el mismo confiado abandono del niño ante su padre.

que, como la del Antiguo Testamento, procede de la elección —no de la generación—, pero que, como la que el Nuevo Testamento adscribe a Jesús, implica una participación de naturaleza, una cierta connaturalidad[24].

Para denotar esta atípica condición filial del cristiano, Pablo usa el término *huiothesía:* Rm 8,14-17.23; Ga 4,4-7; Ef 1,5. Si en el uso profano ese término significa la filiación *adoptiva,* en el uso paulino su contenido rebasa el aspecto puramente jurídico de la adopción para sugerir una connotación ontológica; la *huiothesía* paulina, en efecto, arranca de la elección divina (Ef 1,4-5), *que es siempre creadora de novedad,* implica la recepción del Espíritu en el interior del justo con su virtud transformante, conlleva la percepción de Dios como *abbá* (o lo que es lo mismo, la experiencia subjetiva de la real paternidad de Dios) y finalmente da derecho a la herencia de los bienes divinos[25].

La metáfora paulina de *adopción* es canjeada en los escritos joánicos por la más atrevida y expresiva (casi física) de *nacimiento:* Jn 1,12-13; 3,3-8). Los justos son *tékna (toû) Theoû,* «los nacidos de Dios» (Jn 1,12; 11,52; 1 Jn 3,1.2.10; 5,2), fórmula que se hace aún más realista —menos metafórica— en el giro paralelo de 1 Jn 3,9: *spérma toû Theoû,* «semilla de Dios». Es claro, pues, que Juan no piensa en una mera adopción, sino en una auténtica génesis de nueva vida, que es en realidad la vida divina *del* Padre, participada a los creyentes *por* su Hijo Jesucristo *en* la efusión del Espíritu.

En todo caso, tanto el modelo de *adopción* (paulino) como el de *nacimiento* (joánico) desembocan en un mismo efecto: el de hacer a los justos «semejantes al Hijo/a Cristo». En este punto terminan coincidiendo tanto Pablo como Juan. Y así, el primero entiende la existencia cristiana como un proceso de *conformación con, o transformación en, Cristo.* La lista de términos compuestos con el prefijo *syn* acuñados por el apóstol

---

24. Vid. SCHILLEBEECKX, 458-461; CAPDEVILA, 199-234; LADARIA, 368-376; FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...,* 512-517.

25. REY, B., *Créés dans le Christ Jésus,* Paris 1966, 157-226; CERFAUX, L., *El cristiano en San Pablo,* Madrid 1965, 269-274.

para expresar esta idea de la conformación del cristiano con Cristo es realmente impresionante y reconstruye la entera secuencia de los acontecimientos protagonizados por Cristo, proyectándola sobre la existencia de los cristianos, de modo que éstos reproduzcan en su carne los misterios salutíferos de la vida de su Señor[26]: convivir, consufrir, conmorir, ser complantados, ser consepultados, conresucitar, ser coherederos, ser convivificados, ser conglorificados. Es cristiano aquél en quien Cristo se va formando (Ga 4,19; 2 Co 3,18; Col 3,10), el que va reproduciendo la imagen del Hijo (Rm 8,29) hasta que esa imagen cobre una cualidad casi facsimilar en la resurrección (1 Co 15,49; Flp 3,21).

El designio de Dios apunta, en suma, a hacer de Cristo «el primogénito de muchos hermanos» (Rm 8,29b), objetivo sólo alcanzable constituyendo a los creyentes en verdaderos *hijos de Dios* según el modelo de quien es «el primogénito»; por eso «ser hijos de Dios» equivale a «revestirse de Cristo» (Ga 3,26-27). La misma idea aparece en 1 Jn 3,2: los que «somos hijos de Dios», «seremos semejantes a él» (a Cristo). Así pues, la filiación adoptiva de que habla la fe cristiana no se opone a la filiación natural; es más bien una modalidad de filiación natural por participación de la condición filial de aquél que es, lisa y llanamente, *el Hijo*. Cuando Dios mira al cristiano ve fidedignamente reflejada en él «la gloria del Señor»; ese ser humano se ha tornado cristiforme y «se va transformando en la imagen misma del Hijo», deviniendo así «cada vez más glorioso» (2 Co 3,18). *En el origen de este proceso de asunción de la forma del Hijo está* (no lo olvidemos) *el factor absolutamente decisivo de la entera operación de agraciamiento: la comunicación de su propia vida*, que hacía decir al Apóstol: «no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Ga 2,20).

Por lo demás, la existencia cristiforme del creyente se plasma en una psicología igualmente cristiforme, en virtud de la

---

26. La expresión *en Cristo*, empleada por Pablo 164 veces, es la cifra compendiada de todos estos compuestos: CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament*, Genéve 1969, 220-223. Como se observó en su momento, esta idea paulina estaba ya anticipada en el tema sinóptico del seguimiento de Jesús como forma de compartir su existencia.

cual participamos de «los mismos sentimientos» de Cristo (Flp 2,5; cf. 1 Co 2, 16: «nosotros tenemos *la mente* de Cristo»), que han de exteriorizarse en las obras y, sobre todo, en la caridad fraterna (1 Jn 2,29; 4,7-13), que es un amar *como Cristo nos amó* (Jn 13,34; 15,12) o un dar la vida *como él la dio* (1 Jn 3,16)[27].

En conclusión: la teología de la gracia alcanza su última y más pura esencialidad en la categoría *filiación natural por participación*[28]. Nada sería más nocivo que una atomización de esa esencialidad única en una secuencia de elementos distintos y adosados según el modelo de la compartimentación estanca. *Metodológicamente* es menester emplear una diversidad de conceptos: gracia increada/creada, divinización, filiación. Pero *realmente* todos ellos se involucran y, en último análisis, verbalizan contenidos idénticos. Si, en efecto, la gracia increada se explica como se ha hecho en el capítulo anterior, resulta claro que estamos ante denominaciones diversas de una única realidad: la autodonación de Dios *(gracia increada)* en la comunicación por el Espíritu de la vida de Cristo resucitado equivale a la participación del ser divino *(divinización)* por la comunión en la existencia personal del Hijo *(filiación)*.

Las tres denominaciones, en suma, han de ser comprendidas como otras tantas aproximaciones complementarias al misterio de la voluntad divina de autoentrega en que consiste la salvación. Dicho en pocas palabras: *la gracia es gracia de Cristo; la gracia de Cristo es Cristo mismo dándonos la vida, conformándonos con él, haciéndonos «hijos en el Hijo»* (GS 22,6; cf. LG 40,1; *DS* 1515, 1524 = *D* 792, 796), *capacitándonos para vivir, sentir y actuar como él.* Es así, además, como realizamos a la postre nuestra vocación de *imagen de Dios,* a saber,

---

27. «En San Juan, la filiación divina del justo se expresa siempre en plural: 'hijos de Dios'. Como hijos de un mismo Padre y hermanos de Jesús, los cristianos son hermanos entre sí. Y deben amarse como Jesucristo los amó» (CAPDEVILA, 369). Una expresión prácticamente idéntica a las que acaban de citarse de 1 Jn se encuentra en Ef 5,1-2: «vivid en el amor *como Cristo* os amó».

28. Vid., al respecto, las penetrantes observaciones de LADARIA, 364-367.

deviniendo *imagen de Cristo,* «el cual es imagen de Dios» (Col 1,15; 2 Co 4,4)[29]. A la luz de estas consideraciones, el axioma patrístico del intercambio salvífico («Dios se ha humanado para que los hombres fueran divinizados») puede ser reformulado del modo siguiente: *«el Hijo se ha hecho hombre para que los hombres fueran hijos».*

3. La dimensión práxica: teología de la caridad

Como acabamos de señalar, la existencia cristiforme conlleva repercusiones en la praxis; el que es como Cristo tiene que vivir, sentir y obrar como él. *Como él;* sabemos ya que la expresión es literalmente paulina (Ef 5,2) y joánica (Jn 13,34; 15,12; 1 Jn 3,16). El mundo pagano, que acogió a veces con una sonrisa entre escéptica y sarcástica la nueva *doctrina* cristiana (Hch 17,32), no pudo menos de sentirse impresionado por la nueva *praxis* de los cristianos, articulada sobre el primado del amor («mirad cómo se aman»). Y es que, efectivamente, tanto la idea de filiación como la de divinización imponen este primado en la conducta del hombre agraciado.

Así, de la realidad de nuestra condición filial se infiere el postulado de la fraternidad universal[30]. Y ello a través de una doble reflexión. Ante todo porque —según se ha dicho antes— siendo como somos hijos en el Hijo, es decir, siendo nuestra filiación la misma de Jesucristo, participada por la comunión en su propia existencia filial, hemos de vivir desviviéndonos, «sirviéndonos por amor los unos a los otros» (Ga 5,14), como aquel que «no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos» (Mc 10,45).

---

29. RUIZ DE LA PENA, *Imagen de Dios Antropología teológica fundamental,* Santander 1988, 78-81; REY, 123. «para el Apóstol son equivalentes las dos expresiones. 'según la imagen de Dios', 'según la imagen de Cristo', porque Cristo es la imagen perfecta del Padre».

30. LADARIA, 415. «la relación de filiación respecto a Dios implica la de fraternidad respecto de todos los hombres» Es sintomático que un teólogo (González Faus) haya elegido como título de su antropología teológica el de *Proyecto de hermano.*

De otro lado, si *todos*[31] somos hijos del mismo Padre, todos somos hermanos de todos. Nótese además que la relación de fraternidad exige, como dato previo, la relación paternidad-filiación; somos hijos *antes* que hermanos; somos hermanos *porque* somos hijos; es la existencia de un Padre común lo que garantiza a la larga el reconocimiento del otro como hermano y no como mero semejante. Y el único modo de vivir en verdad nuestra condición filial es vivir nuestra condición fraternal[32].

A conclusiones análogas llegamos si, en vez de partir del concepto de filiación, partimos del de divinización. La gracia, decíamos, nos hace «partícipes de la naturaleza divina», es decir, del modo de ser propio de Dios. Ahora bien, «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16)[33]. Luego participar de Dios es amar lo más radicalmente posible. He ahí el gran tema de 1 Jn: el que dice que ha nacido de Dios y no ama, miente; el que es de Dios, ama como Dios; el que ama, es de Dios o ha nacido de Dios (cf. el entero capítulo 4).

---

31 *Todos,* al menos *virtualmente, todos,* además, *presumiblemente,* no tengo derecho a suponer de nadie que *no es hijo,* sino *pecador*. Luego en la práctica he de tratar a todos suponiéndolos hijos de Dios De hecho, los sinópticos nos presentan a Jesús llamando *hermanos* a los hombres, sin ulteriores distingos Mt 18,15, 25,40, Mc 3,31-35 Y, según Hb 2,11, Cristo «no se averguenza de llamarlos *hermanos*», antes bien, «se asemejó en todo a *sus hermanos*» (Hb 2,17)

32 Es significativo el actual deslizamiento de la categoría *fraternidad,* que figuraba en el trilema de la Revolución Francesa, hacia la categoría *solidaridad* Significativo y lógico. cuando desaparece del horizonte de las relaciones humanas la idea de un Dios Padre de todos, no se ve ya en qué puede fundarse una eventual fraternidad universal Cf LADARIA, 391

33. La fórmula es típicamente joánica; sin embargo, lo que significa está espléndidamente expresado por Pablo en Rm 8,31-39 No acabo de comprender cómo los textos litúrgicos españoles mantienen una desgraciada —nunca mejor dicho— traducción del v 32 (Dios «no *perdonó* a su propio Hijo»), que desfigura irreparablemente el sentido original, haciendo decir a Pablo exactamente lo contrario de lo que quiere decir, como si Dios fuese justicia vindicativa —ejercida, además, a expensas del inocente— y no amor misericordioso Pablo está evocando aquí a Abraham, que «no escatimó a su hijo único» (Gn 22,16, el verbo *pheidomai* de Rm 8,32 es el usado por la traducción de los LXX, con el significativo obvio de *ahorrar, reservarse, escatimar* . , y no *perdonar*); como Abraham, tampoco Dios se ahorró a su Hijo; nos amó tanto que nos lo entregó Compárese este pasaje paulino con 1 Jn 4,8-10, la coincidencia de ideas es asombrosa y reconfortante

Detengámonos en esta última formulación: «todo el que ama ha nacido de Dios» (1 Jn 4,7). En la medida en que Dios —y sólo él— es amor, todo acto de amor auténtico puede darse únicamente como autodonación (= participación) de Dios: «nosotros amamos porque él nos amó primero» (1 Jn 4,19). La tradición cristiana, inspirándose en estas categóricas aseveraciones joánicas, ha sostenido siempre, junto a la tesis de la justificación por la fe, la de la justificación por el amor, que cuenta además con otro fundamento no desdeñable en St 2,14-24 y que se remonta, a fin de cuentas, a las palabras y la conducta del Jesús histórico y su radical programa de identificación con «los pequeños». Los cristianos creemos que se da una identidad de hecho entre el amor a Dios y el amor a los hombres[34]; éste es «el único acto categorial y originario en el que el hombre... hace la experiencia trascendental, sobrenatural e inmediata de Dios»[35]. Todo acto genuino de amor al prójimo posee una valencia salvífica, porque es denotativo de una real comunión con el ser divino. Ese acto es, además, virtualmente un acto de fe (la afirmación incondicionada del tú humano es, equivalentemente, afirmación tácita de Dios)[36]; él es, en fin, la única —y obligada— acreditación de la fe. Pues la hazaña más alta de ésta es reconocer a Cristo en todo rostro humano que nos salga al encuentro (Mt 10,40; 18,5; 25,31-45).

Cuando tal reconocimiento tiene lugar con todas las consecuencias, él es —sépase o no, créase o no— signo inequívoco de la acción de la gracia. Pues el hombre no segrega connaturalmente abnegación, desinterés, solidaridad fraterna[37]; no puede extraer de su interior la generosidad del amor gratuito, la ca-

34. RAHNER, «Uber die Einheit von Nachsten- und Gottesliebe», en *SzTh* VI, 277-298, BOFF, 226-228, ALFARO, J , *Cristología y antropología,* Madrid 1973, 458-465; CAPDEVILA, 257-326

35 RAHNER, 294, ID , en *ET* IV, 262, vid *infra,* 5

36 En otro lugar (*Imagen de Dios* , 180s.) he justificado este aserto, que está en la base de la vieja teoría del *baptismum flaminis* como forma de suplencia del *baptismum fluminis* y de las conocidas reflexiones rahnerianas sobre el cristianismo anónimo

37 «El único desprendimiento del que el hombre es espontáneamente capaz es el desprendimiento de retina» (SAVATER, F , *Ética como amor propio,* Madrid 1988, 297)

pacidad para la entrega de la vida, el coraje para la esperanza en las situaciones desesperadas. Todas estas actitudes, necesarias cuando se opta de verdad y a fondo por una fraternidad efectiva, no surgen espontáneamente de la entraña de lo humano; nos son accesibles tan sólo desde la vida nueva de Cristo resucitado. Por tanto, han de ser leídas como *puro don*.

El amor, en suma, es el reflejo del ser de Dios en nosotros; el eco de su esencia en la nuestra. Todo el amor que hay en el mundo es índice de la real presencia de Dios en la historia. Los griegos pensaban que la razón era siempre divina. No es cierto. El amor sí lo es, porque Dios es amor. La *agápe* es más que el *lógos;* por eso sólo una razón enraizada en lo más radical, que es el amor, se revela a la postre como la más razonable, como la matriz más fértil del *lógos*. El «mirad cómo se aman» ha hecho más por la difusión del cristianismo que todos los discursos de sus apologistas; la mediación más efectiva del misterio de la gracia es el milagro del amor. Al hombre que no lo conozca de ninguna manera ¿cómo se le podrá hablar inteligiblemente del modo de ser de Dios? La gracia, comunicación del amor personal que Dios es, precisa ineludiblemente de una analogía creada para hacerse captable y asumible.

El cristiano debiera ser consciente de todo esto; tendría que dar por sobreentendido que todo encuentro interpersonal es una mediación de gracia o de desgracia. Cada ser humano es —en mayor o menor medida— portador de bendición o maldición para el tú que le sale al paso. Tratar de eludir este hecho y hacer del encuentro un trámite irrelevante, o un accidente de tráfico, es cosificar la relación de persona a persona, degradándola a relación de persona a objeto. El yo tiene el extraño y temible poder de agraciar o desgraciar al tú; encontrarse con un agraciado tendría que equivaler a hacer una experiencia de gracia.

¿No es cierto que, cuando nos percatamos de esto, tendemos instintivamente a rehuir ese peso que se descarga sobre nuestros hombros? «¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?», pregunta Caín (Gn 4,9). Sólo el fratricida responde negativamente; la respuesta correcta es la afirmativa. En efecto, yo soy en verdad el guardián de m hermano, responsable de él para bien o para mal. Y no puedo sustraerme a ese *pondus* del

respondere; no puedo eludir la carga de mi responsabilidad sin incurrir en una irresponsabilidad criminal.

Así pues, quien ha sido agraciado no puede limitarse a *recibir* el amor; tiene que *devolverlo.* Ha de proyectar en su entorno (en su exterioridad) el dinamismo de su interioridad transformada; *la vida de gracia comporta la opción por el agraciamiento de los hermanos.* Y si la gracia es, como hemos visto, libertad, fraternidad en la común filiación, amor desprendido y servicio abnegado, el agraciado ha de manifestar esos valores poniendo en evidencia su operatividad. Es así además como se corrobora la función personalizadora de la gracia, ya tocada en el capítulo anterior. Pues propio del ser personal es abrirse al tú, lograrse entregándose, alcanzarse a sí mismo proyectándose fuera de sí. En todo caso, el mensaje de la gracia salvadora se hará plausible si se articula en una gramática liberadora, en gestos y actitudes que visibilicen su presencia real y muestren su eficacia transformadora.

Todo lo cual vale, como es obvio, no sólo de la praxis de cada cristiano, sino de la de la entera comunidad eclesial. Ella está puesta en el mundo como sacramento (signo eficaz que obra lo que significa) del amor misericordioso de Dios a los hombres y como realización anticipada en el tiempo de la escatológica comunión de los santos. En su interior debiera vivirse *ya* —y proyectarse hacia el exterior por una suerte de contagio— el sueño utópico de la fraternidad universal, la difícil verdad —ahora sólo afirmable desde la oscuridad de la fe— de que todos somos hermanos de todos. En la aproximación efectiva a este *deber ser* se juega la Iglesia su *ser* en el presente y su *continuar siendo* en el futuro[38].

En resumen, una teología de la gracia como filiación-divinización del hombre conduce a una teología de la *agápe* y, consiguientemente, a una praxis comprometida de la fraternidad.

---

38. LADARIA, 392; GONZÁLEZ FAUS, 667ss. Sobre la gracia como instancia transformadora de las estructuras sociales, vid. RAHNER, «Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht», en *SzTh* XIII, 307-323; BOFF, 201-217; SCHILLEBEECKX, 545ss.; FLICK-ALSZEGHY, *Antropología teológica,* 575-594; ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano,* Barcelona 1969.

En cuanto a ésta, los creyentes estimamos, a diferencia de los humanismos laicos, que para poder dar hay que aprender a recibir. Para darse enteramente hay que comprenderse como enteramente dado: «gratis recibísteis, dad gratis» (Mt 10,8). Sólo quien ha llegado a la suprema humildad de entender la propia vida como don recibido puede vivirla auténticamente como autodonación. Y a la inversa: quien entiende y vive así su vida, ése es «hijo de Dios» y «partícipe de la naturaleza divina», pues «todo el que ama ha nacido de Dios» y «quien permanece en el amor permanece en Dios *y Dios en él*» (1 Jn 4,7.16), aun en el caso de que diga desconocerlo o no confiese explícitamente al Hijo: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento...? Cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,37-40; cf. Mt 7,21; 8,11).

4. La dimensión escatológica: vivir en esperanza

La divinización y consecución de la filiación por la gracia no es un *suceso* puntual, sino un *proceso* teleológicamente orientado hacia la consumación; tal proceso culmina y se clausura en el *éschaton*[39]. Dada la constitutiva historicidad humana, no puede ser de otro modo; al hombre de la existencia temporal le es inherente el inacabamiento dentro de la historia, la autorrealización progresiva de su ser; por eso también el agraciado sigue siendo *homo viator*[40].

Esta dimensión escatológica de la gracia se patentiza en el modo como Pablo entiende la configuración con Cristo. Los diversos verbos compuestos a que antes hicimos referencia (convivir, consufrir, conmorir, conresucitar...) van marcando los hitos de esta progresiva apropiación por el cristiano de la «forma» de Cristo: «... nos vamos transformando en la misma imagen (del Señor), cada vez más gloriosos *(apò dóxes eìs dóxan)*» (2 Co 3,18), «hasta que Cristo se forme» en nosotros

39. LADARIA, 418-420; FRANSEN, 907-909; PESCH, 404-410; AUER, J., *El Evangelio de la gracia*, Barcelona 1975, 163-165, 204-214; 264-278; COLZANI, G., *Antropologia teologica*, Bologna 1988, 321-329.

40. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 135, 142s.

(Ga 4,19) definitivamente por la resurrección (1 Co 15, 49; Rm 8,23).

En tanto llega ésta, poseemos el Espíritu, pero como «arras» (2 Co 1,22; 5,5; Ef 1,14) o «primicias» (Rm 8,23), es decir, como realidad *ya* presente, pero *todavía no* consumada, que, habiéndonos transformado de «esclavos» en «hijos», nos constituye en «herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rm 8,14-17). La misma dialéctica del *ya-todavía no* reaparece en 1 Jn 3,2: «ahora *(ya)* somos hijos de Dios y *todavía no* se ha manifestado lo que seremos... Seremos semejantes a él».

Que la gracia se caracterice por esta pulsión escatológica no autoriza, sin embargo, a considerarla como *medio* para alcanzar el *fin*. Ella es ya *el fin incoado* o, como decían los medievales, *inchoatio gloriae*. «La gracia que poseemos es... virtualmente igual a la gloria», afirma Tomás de Aquino; «la gracia es la gloria en el exilio; la gloria es la gracia en el hogar», escribe Newman[41]. *Esta* vida agraciada es, pura y simplemente, *la* vida, o la vida *eterna,* si bien aún pendiente de la postrera consumación a la que tiende nuestra esperanza. No hay, pues, dos vidas, ésta y la otra; hay *una* vida única que se vive de dos modos: en el tiempo y en la eternidad, en la gracia y en la gloria.

La sustancial identidad gracia-gloria se nos desvela diáfanamente cuando nos apercibimos de que ambas realidades consisten en lo mismo: en la comunión con Cristo. La modulación más relevante, al pasar del ser-con-Cristo por la gracia al ser-con-Cristo por la gloria, estriba en la metamorfosis de la fe en visión[42] y, correlativamente, de la esperanza en acabada

41. *Summa Theol.* I-II, q.114,a.3 ad 3 («gratia... quam in praesenti habemus... est... *aequalis (gloriae) in virtute*»; la frase de Newman («grace is glory in exile; glory is grace at home») es citada por FRANSEN, 907.

42. Téngase en cuenta que «ver a Dios» no es sólo *conocerlo* intuitivamente. La categoría bíblica *visión de Dios* ha de entenderse como la mutua compenetración del que «ve» y el que «es visto» en el ámbito de una íntima relación vital; en última instancia, para el Nuevo Testamento «ver a Dios» y «ser con Cristo» (comulgar plenamente en su vida) es una misma y única cosa. Con otras palabras: el único modo de «ver a Dios» es «ser con Cristo» (¡Jn 14,9!). Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana,* Santander 1986[3], 230-238, 243-247.

posesión de lo esperado, de la defectibilidad en definitividad, de la mortalidad en inmortalidad.

El carácter progresivo de nuestro ser cristiforme lleva aparejada la idea del *crecimiento en gracia*[43]. Si ésta es vida y si toda vida es por definición realidad dinámica, expansiva, susceptible de desarrollo, el crecimiento en gracia es sencillamente la expansión cuasi orgánica de la vida de Cristo en nosotros. A ello nos incitan diversos pasajes neotestamentarios (Ef 4,15-16: «crezcamos en todo hasta aquél que es la cabeza..., realizando así el crecimiento del cuerpo»; cf. Flp 1,9-10; 1 Ts 3,12-13; 1 P 2,2; 2 P 3,18; Ap 22,11), de los que se hace eco la fe eclesial (*DS* 1535, 1574 = *D* 803, 834; LG 7; 41).

En este proceso de desarrollo vital es determinante la función de lo que la teología de escuela solía llamar «las buenas obras». Exaltadas por los pelagianos, cuestionadas por los protestantes, los católicos no creemos ni que sean *causa* de la salvación (pelagianismo) ni que evacuen la cruz de Cristo (protestantismo). Ellas representan, a la vez, la manifestación visible de la nueva vida, el fruto de la gracia y nuestra contribución personal a la misma gracia. En este sentido se pronunció Trento, tratando de disipar malentendidos y aduciendo numerosos textos escriturísticos (*DS* 1535-1538, 1574 = *D* 803-804, 834)[44].

Junto a las buenas obras hay otro factor del crecimiento en gracia que no debe ser olvidado[45]; se trata de la oración. Si, como venimos constatando repetidamente, la gracia es una realidad dialógica, resultante de una dialéctica del tipo yo-tú, de un intercambio entre voluntades personales, ella crecerá en la medida en que se estreche y ahonde esa relación interpersonal.

---

43. FLICK-ALSZEGHY, *Antropología teológica*, 527-549; LADARIA, 406-411.

44. Hemos hablado ya de la problemática paulina de las obras (*supra*, cap. 6,2.3); cf. el apartado anterior de este capítulo.

45. Aunque los tratados escolares apenas lo mencionan; es ésta una de las graves lagunas de la teología *dogmática* de la gracia y una de las perniciosas secuelas del divorcio entre ésta y la teología *espiritual* o *mística*. En cambio, los recientes diccionarios teológicos sí se ocupan del asunto; vid. la voz «Oración» en *CFT* III, 288-243; *DTNT* III, 212-225; *SM* V, 1-18; *DTI* III, 666-679.

Una relación de esa clase demanda siempre, por su propia naturaleza, el cultivo asiduo, la premura permanente; de otro modo, se enfría, languidece y muere. La oración es la forma de expresión comunicativa entre el hombre y Dios. Sus modalidades pueden variar, como también su intensidad, a tenor de las diversas visicitudes y estados de ánimo del orante[46]. Pero en ningún caso puede desaparecer sin que ello signifique, de hecho, una ruptura afectiva de la relación teologal, que conllevará inexorablemente la ruptura efectiva[47].

Con el crecimiento en la gracia y su dimensión escatológica tiene, en fin, que ver la noción de *mérito*. Como ya sabemos, fue ésta una de las nociones más resueltamente impugnadas por los reformadores, que veían en ella la atribución al hombre de un supuesto derecho ante Dios. Con todo y por fortuna, también aquí se está revelando fecundo el diálogo interconfesional. La teología católica reconoce que el término no siempre ha sido empleado y entendido correctamente, pero rechaza que su abuso invalide el uso. Y así, se esfuerza por depurar la idea de mérito de todo asomo de autoafirmación humana, remitiéndose a la idea innegablemente biblica de *recompensa escatológica*[48], a la vez que se desmarca de la concepción farisaica homónima con el reconocimiento de que «tan grande es la bondad de Dios para con los hombres que quiere que sean merecimientos de ellos lo

---

46. El hombre vive ante Dios *(coram Deo)* de muy distintas maneras: «a ratos con pena, otros con gloria, otros sin pena ni gloria» (DÍAZ, C., *Ilustración y religión*, Madrid 1921, 121). Lo que importa es la vivencia del *coram Deo*, no la modalidad que asuma en este o en aquel momento.

47. La religiosidad popular y la piedad tradicional han ido acumulando, a lo largo de los siglos, un riquísimo patrimonio de fórmulas oracionales (públicas y privadas, rezadas y cantadas) de las que se nutrió el pueblo cristiano, que las memorizó y transmitió de generación en generación, encontrando en ellas un vínculo idóneo y accesible a todos para dirigirse a DIOS. Uno tiene la impresión de que se ha procedido demasiado expeditivamente al desmantelamiento de ese legado, sin tener siempre disponible el correspondiente recambio. El resultado es que no pocos cristianos ya no saben qué o cómo rezar. «Enséñanos a orar», pedían los discípulos a Jesús (Lc 11,1); ¿cuántos cristianos piden hoy eso a sus sacerdotes?

48. Vid. FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 652-656; cf. PREISKER, H., «Misthós», en *TWNT* IV, 699-737.

que son dones de él» (*DS* 248, 1548 = *D* 141, 810)[49]. Por su parte, la teología protestante continúa mostrándose reticente ante el uso del término y prefiriendo en su lugar otras denominaciones[50], aunque conceda que «las intenciones esenciales escondidas en ambos (lenguajes)... pueden ser compatibles»[51].

Al margen de la mayor o menor idoneidad de la palabra misma, al margen también del uso o abuso del concepto, ¿qué es en realidad lo que con él se quiere decir? Sencillamente esto: *nada de lo que en nosotros hay de bueno es transitorio; todo lo bueno es definitivo*. El tiempo no es capaz de erosionarlo; se mantiene incólume a través de nuestra historia personal y madura para la eternidad. ¿Y eso por qué? Porque, aun siendo nuestro, *no procede sólo de nosotros, sino de Dios*. Y en cuanto don de Dios —recuérdese la expresión de Trento antes citada—, participa de su incorruptibilidad, o lo que es lo mismo, de su irrevocabilidad escatológica. Todo lo cual pone de relieve que la libertad humana agraciada es capaz de autotrascenderse, realizando actos que revisten ya la complexión de esa vida nueva que llamamos vida eterna. En suma, «mérito significa eternidad en el tiempo, llegada de la gracia de Dios y de la vida eterna a nosotros»[52].

No es, pues, el hombre quien «hace méritos», según la expresión coloquial; ésa sería la comprensión farisaica de nuestro concepto. Es Dios quien *hace hacer* al hombre meritoriamente (y por supuesto también libremente)[53]; el que es en verdad

---

49. KUNG, H., *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique,* Paris 1965, 317-322; PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia,* Salamanca 1980, 352-357; PESCH, 389-400; FRANSEN, 931-936.

50. Cf. GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Justificados en Jesucristo,* Salamanca 1989, 92s., 162-164.

51. *Ibid.*, 93.

52. RAHNER, «Consuelo del tiempo», en *ET* III, 167.

53. Cf. *ibid.* (168) la bellísima oración de Teresa de Lisieux, que a ciertos oídos «católicos» puede sonar tan «protestante»: «no quiero coleccionar méritos para el cielo... Cuando anochezca esta vida, me presentaré ante ti con las manos vacías. No te pido, Señor, que cuentes mis buenas obras. Quiero revestirme de tu justicia y recibir de tu amor la eterna posesión de ti mismo». Tras la lectura de este párrafo, ¿cómo no insistir de nuevo en la

hijo suyo va inscribiendo sus acciones en la esfera inmarcesible de lo perpetuamente válido. «Cuando se manifieste lo que seremos» (1 Jn 3,2), podremos comprobar que «no se pierde nada de lo realizado», sino que «el que ha llegado a ser es la plena realización de lo que podíamos ser; no queda ningún resto desaprovechado»[54].

5. La dimensión experiencial

La gracia ¿es objeto de experiencia?[55] ¿Repercute su oferta al hombre no justificado o su posesión por el agraciado en las psicologías respectivas? En el caso límite del místico, es claro que sí; místico es, en efecto, aquel que ha recibido no sólo la gracia, sino además *la gracia de experimentar la gracia*. ¿Y en los demás casos? La experiencia religiosa del místico ¿difiere *cualitativamente* de las restantes experiencias de gracia, o sólo cuantitativa o gradualmente?

Hasta no hace mucho, la posición más extendida entre los teólogos se inclinaba por asignar a la experiencia de la gracia un carácter excepcional, restringido al ámbito de los fenómenos místicos e inaccesible fuera de él. Dos premisas fundaban esta conclusión: una comprensión de lo sobrenatural como lo sobreañadido extrínsecamente a una presunta naturaleza pura, de donde se sigue que esa naturaleza marca los límites de la psi-

---

necesidad de que la teología de la gracia redescubra la literatura espiritual? Ya que tampoco este libro lo hace, sirva al menos este reconocimiento como circunstancia atenuante del pecado de omisión.

54. *Ibid.*, 174. «¡Consuelo del tiempo! No perdemos nada, sino que ganamos continuamente...; la vida se concentra cada vez más, se va concentrando a medida que el pasado va quedando aparentemente detrás de nosotros... Y cuando lleguemos, encontraremos toda nuestra vida y todas sus verdaderas posibilidades, el sentido de todas las posibilidades que nos habían sido dadas» (*Ibid.*, 181).

55. Sobre la experiencia en general y la experiencia religiosa en particular, vid. PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca 1981; MARTÍN VELASCO, J., *La religión como encuentro*, Madrid 1976; SCHILLEBEECKX, 21-57; ZUBIRI, 305-365; GONZÁLEZ MONTES, A., «Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana», en *EE* (1987), 131-163.

cología humana (lo que cae fuera de esos límites, cae fuera de esa psicología); la imposibilidad, certificada por Trento (*DS* 1533, 1534 = *D* 802), de que el justo sepa con certeza de fe que está realmente justificado[56].

La primera premisa —la comprensión extrinsecista de la gracia o del sobrenatural— es hoy comúnmente tenida por errónea[57]. En cuanto a la segunda, su aplicación a nuestro tema es cuestionable. Trento rechazó una *certeza teorética* del estado de gracia, no una *certidumbre existencial;* cuando más adelante tratemos de describir cómo se experimenta en concreto la gracia, comprenderemos la pertinencia de esta distinción[58].

Así pues, la tesis de la no experiencia de la gracia salvo en casos extraordinarios y aislados, queda privada de sus puntos de apoyo. La gracia no es una superestructura simplemente adosada a la naturaleza, un *hábito entitativo* que informa la esencia humana, mas no la existencia, que resta a extramuros de la conciencia y que sólo cabe conocer por vía del asentimiento *intelectual* de fe. Si es lícito hablar de una *inmanencia* de lo sobrenatural en las estructuras del ser humano, y no sólo de su *trascendencia,* su presencia tiene que resonar de algún modo en dichas estructuras, ha de hacerse psicológicamente experienciable, y ello no a título excepcional, sino de forma general u ordinaria. Únicamente así, además, puede ser la gracia lo que la Escritura dice que es: vida, luz, consuelo, gozo, estímulo dinámico y polo atractivo de la condición humana.

En línea de principio, por tanto, a la pregunta de si la gracia puede —o incluso debe— ser objeto de experiencia, ha de responderse afirmativamente[59]. Ahora bien, a esta primera pregunta

56. Es de notar que Santo Tomás postulaba para el asentimiento sobrenatural del acto de fe una estructura cualitativamente diversa de la que se da en el puro asentimiento natural; ALFARO, *Fides, Spes, Caritas* II, Romae 1963, 281-291.

57. Vid. *supra,* «Introducción».

58. Tomada de PESCH, 340.

59. ZUBIRI va aún más lejos: «el hombre no es que *tenga* experiencia de Dios, es que el hombre *es* experiencia de Dios» (*op. cit.*, 325; cf. *ibid.*, 327, la justificación de este aserto). Y, dado que la gracia es Dios dándosenos, podría decirse, a juicio de Zubiri, que el hombre *es* (y no *tiene*) experiencia de ella.

sigue inevitablemente una segunda: entonces ¿cómo y/o dónde se experimenta la gracia? Y es preciso confesar que la respuesta a esta segunda pregunta es bastante más complicada. Como es obvio, los místicos tienen mucho que decir al respecto; la indagación en su itinerario espiritual puede resultar esclarecedora. Pero las indicaciones que de ahí se recaben no tienen por qué ser evaluadas como si su experiencia fuese la única experiencia cristiana de la gracia, o como si el estadio místico constituyese una etapa obligada del crecimiento en gracia, algo así como el último tramo terreno de los *gradus ad parnassum*. Contrariamente a lo que ocurre en otros modelos religiosos, el cristianismo no admite una interpretación elitista de la vida de gracia, en virtud de la cual sean exigibles fenómenos extraordinarios y vivencias fuera de lo común como condiciones ineludibles de la salvación. Más bien habría que decir que la teología cristiana pondera la experiencia mística como un caso más —aunque singularmente notable por su radicalidad e intensidad— de lo que es, en general, la experiencia de fe, esperanza y caridad propias de toda existencia agraciada.

Dicho lo cual, torna a plantearse la pregunta: ¿en qué consiste concretamente la experiencia de la gracia? Entre los teólogos actuales es sin duda Rahner quien ha prestado más sostenida y penetrante atención al problema[60]. Veamos cuál es su respuesta.

El hombre es el ser constitutivamente abierto a la trascendencia; a su conciencia viene dada perceptiblemente tal apertura constitutiva, cuya captación es ya experiencia de la trascendencia misma. Y, como el nombre cristiano de la trascendencia es Dios —o el don de Dios que es la gracia—, experiencia de la

---

60. Su primera aproximación al mismo está fechada nada menos que en 1954: «Sobre la experiencia de la gracia», en *ET* III, 103-107. Este ensayo contiene ya en su brevedad —poco más de cuatro páginas— lo que el autor irá explicitando sucesivamente: «Naturaleza y gracia», en *ET* IV, 215-243; «Gotteserfahrung heute», en *SzTh* IX, 161-176; «Die enthusiastische und die gnadenhafte Erfahrung» y «Mystische Erfahrung und mystiche Theologie», en *SzTh* XII, 54-75 y 428-438; «Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht» y «Erfahrung des Heiligen Geistes», en *SzTh* XIII, 207-224 y 226-251.

trascendencia, experiencia de Dios y experiencia de la gracia son uno y lo mismo. Allí donde un ser humano se actúa a sí mismo, en espíritu y libertad, de modo radicalmente último, esa actuación de sí sucede merced al don divino. Toda vez que ella es consciente y experienciable, en ella está dada concomitantemente —sépase o no, créase o no— la experiencia del don (= la experiencia de la gracia).

Debe advertirse, sin embargo, que en dicha experiencia no puede delimitarse nítidamente lo que es «natural» y lo que es «sobrenatural», pues entre ambos ámbitos no intercede una raya divisoria que los discierna con precisión quirúrgica: la naturaleza histórico-concreta no es la naturaleza *pura*; la realidad creada es, toda ella, realidad agraciada[61]. De modo que lo que experimentamos ingenuamente muchas veces como *natural,* es ya experiencia de lo sobrenatural, pulsión debida a —e informada por— la gracia. Tal experiencia no es, pues, un evento intermitente o excepcional; por el contrario, se da siempre que el hombre —cualquier hombre; no sólo el justo, también el pecador[62]— percibe en su interior la repugnancia ante el mal, el amor irrevocable a un tú contingente, la pasión por la obra bien hecha, la protesta contra la injusticia, la apuesta por la fraternidad efectiva...

Todas esas experiencias, las más cabalmente humanas y humanizadoras, son siempre experiencias de la gracia, no de la naturaleza (pura). En ellas se manifiesta el hecho de que el hombre de la actual economía despliega su existencia *coram Deo,* ante un Dios que «está a la puerta y llama», vive literalmente asediado por ofertas de gracia que —tal vez de modo tácito e incógnito, pero real— le llegan, le interpelan y le mueven a una respuesta.

Hasta aquí, la reflexión de Rahner sobre el cómo de la experiencia de la gracia. Naturalmente, su validez depende de la que se reconozca a dos supuestos previos del autor: su comprensión del hombre como subjetividad trascendental y su modo

61. Vid. *supra,* «Introducción», 2-4.
62. Pues también en él se dan actos impulsados por la gracia.

de concebir la relación naturaleza-gracia[63]. La influencia de la posición rahneriana se ha hecho notar ostensiblemente en los teólogos actuales[64]. No obstante, tal posición da pie a una objeción: la experiencia de la gracia es (o puede ser) según ella una experiencia incógnita. «Quien experimenta el genuino amor humano está experimentando ya la gracia», diría el teólogo alemán. Puede ser. *Pero sin saberlo.* Y eso es lo extraño. Porque toda experiencia real de *algo* incluye una notificación acerca de la identidad de ese *algo:* experimento un dolor *de muelas,* no sólo *un dolor.*

Parece, pues, que la tesis de Rahner opera con un concepto de experiencia que no es el comúnmente barajado[65]. Una cosa es decir: *sólo* se puede experienciar a Dios en la mediación de esta o aquella experiencia de un valor intramundano. Pero cosa distinta es añadir: podemos hacer la experiencia *real* de Dios sin saber que es a Dios a quien experienciamos[66]. Esta segunda afirmación resulta ya más problemática, lo que no significa que

---

63. Asunto del que ya nos hemos ocupado en la «Introducción».

64. Por de pronto, en el hecho de que prácticamente todos los tratados recientes sobre la gracia abordan la cuestión; además, porque en las respectivas exposiciones es bien visible el planteamiento rahneriano: FRANSEN, 921-925; PESCH, 329-354; BOFF, 53-76; GONZÁLEZ FAUS, 689-760; LADARIA, 402-405.

65. Tanto en el discurso filosófico como en el de las ciencias de la naturaleza, lo *experienciable* tiende a identificarse con lo *experimentable,* es decir, con aquello que puede ser verificado empíricamente o acreditado introspectivamente de forma inequívoca; vid. FERRATER, J., «Experiencia», en *Diccionario de Filosofía* II, Madrid 1981³, 1094-1101.

66. «La experiencia de Dios... constituye la profundidad última y la dimensión radical de *toda* la existencia personal-espiritual» (RAHNER, en *SzTh* IX, 166). Sin detenerme en ello, me limito a advertir que no todos los teólogos darían por buena, sin más, esta homologación rahneriana de la experiencia de la trascendencia, la experiencia religiosa, la experiencia de Dios, la experiencia de la gracia. Todas esas experiencias son, a la postre y *quoad rem,* materialmente idénticas, sostendría Rahner (probablemente con razón); mas podría objetarse que, con todo, son, formalmente y *quoad nos,* diversas. Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Raíces culturales de la increencia,* Santander 1988, 14s.; GONZÁLEZ FAUS, 693; PIKAZA, 194s.; KASPER, W., *El Dios de Jesucristo,* Salamanca 1985, 109s. (la experiencia del misterio, o experiencia religiosa, es ambigua y ambivalente, por lo que «sería precipitado considerar sin más la experiencia de este misterio como una experiencia de Dios»); GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido,* Barcelona 1991, 304s.

no sea correcta, sino que está reclamando una ulterior justificación.

Que aquí nos topamos con una dificultad real, podría atestiguarlo cualquier confesor o director de conciencias, que habrá recibido más de una vez confidencias de noches oscuras del espíritu que, en líneas generales, discurren así: «después de tantos años de fidelidad a la opción fundamental por Dios, de frecuentación de los sacramentos, de oración asidua, de práctica de los consejos evangélicos, etcétera, ¿no tengo derecho a *sentir* la gracia como gracia? ¿No debería percibir algún signo *inequívoco* de la real presencia del Dios vivo en mi interior? La pertinaz ausencia de un tal signo de la gracia ¿no será prueba de su irrealidad? En breve, ¿cómo superar la duda cartesiana y cartesianamente formulada: *no siento (la gracia), luego no existe*?».

¿Qué responder a este dolorido soliloquio? Supuesto que quien lo profiere es un creyente, habría que comenzar haciéndole ver que si reclama como *derecho* un signo inequívoco, está incurriendo en la misma presunción farisaica fustigada por Jesús[67] y condenada por Trento. Tal reclamación, además, ¿no equivale a renunciar al estatuto de *creyente*, exigiendo que la fe sea permutada por la visión! ¿Existe en realidad ese presunto signo inequívoco? ¿No será más cierto que todo signo genuino de la presencia divina postula inexorablemente ser descifrado por una mirada de fe (la *oculata fides* de que habla Tomás de Aquino)?[68]. La experiencia de Dios (= de la gracia) ¿no será

---

67. Quien contestó a una interpretación análoga de los fariseos con inusitada dureza: «¡Generación malvada y adúltera! Una señal pide, y no se le dará otra señal que la del profeta Jonás» (Mt 12,38-39).

68. «Supongamos que Dios, exasperado por el rápido aumento de nuestra incredulidad, decidiera proporcionar a la raza humana pruebas irrefutables de su existencia, sin utilizar ningún tipo de compulsión mental... ¿Qué hará? ¿Qué clase de milagros extraordinarios tendrá que realizar?... *No podría hacer nada de esta clase*. Un escéptico bien preparado... siempre podrá afirmar plausiblemente que alguna explicación natural... es más probable... que una explicación en términos de intervención divina... Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de Su existencia que parezca irrefutable o, siquiera, sumamente plausible en términos científicos» (KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe...*, Madrid 1985, 77s.). Algo semejante a esto es lo que Abra-

necesariamente una experiencia *sui generis,* habida cuenta de que la realidad y la presencia de Dios (= de la gracia) lo son también?

Por lo demás, quien viva con autenticidad su condición de creyente ¿no estará en grado de reconocer que, efectivamente, ha vivido —y por cierto más de una vez— experiencias genuinas de la gracia, aunque, eso sí, de la única manera en que tales experiencias se dan *de ley ordinaria,* a saber, mediatizadas y, por así decir, impregnadas de la ambigüedad y trivialidad de lo cotidiano? ¿No habrá de admitir además que *no puede ser de otro modo* mientras «caminamos en la fe, y no en la visión» (2 Co 5,7)? Lejos de exigir carismas extraordinarios y gracias espectaculares, el cristiano deberá más bien avezarse a contemplar la realidad de cada día con los ojos de la fe. De hacerlo así, será capaz de rastrear y detectar en su entorno la constante, poderosa y consoladora (a la vez que discreta y velada) presencia de la gracia. Comprenderá que ella es, no una cosa junto a otras, sino una determinada cualidad que revisten todas las cosas cuando son tocadas por el amor de Dios, deviniendo así transmisoras de ese amor. *Gratia supponit naturam:* la gracia supone una entidad creada, de la que Dios se posesiona para convertirla en foco de su irradiación[69].

Todo lo cual nos lleva a la constatación siguiente: si el místico es aquél para quien «todo es gracia»[70], pero que sabe

---

ham responde al rico epulón cuando éste le suplica que envíe a Lázaro a sus hermanos para que éstos se conviertan: «...si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán *aunque un muerto resucite*» (Lc 16,27-31).

69. «El hombre tiene que habérselas en este mundo, no con las cosas y además con Dios... No. El hombre se ocupa de Dios pura y simplemente ocupándose de las cosas... El hombre tiene que ver en este mundo con todo, hasta con lo más trivial. Pero tiene que ver con todo divinamente. Justo ahí es donde está la experiencia de Dios». Por eso «la experiencia de Dios puede tener muchos matices. Uno de ellos es descubrirla, y el otro tenerla encubierta» (ZUBIRI, 333, 343; se habrá notado cuán próximas están las posiciones de Zubiri y de Rahner). PESCH (347) se expresa de modo análogo: «Dios se revela en cuanto que se encubre, y se encubre en cuanto que se revela»; y ello, porque «sólo la revelación encubierta *(die verhüllte Offenbarang)* puede invitar al hombre a la fe».

70. La frase se debe a Teresa de Lisieux, aunque haya sido popularizada por Bernanos.

también que «ni podemos ni nos es lícito volvernos para mirar directamente a lo sobrenatural mismo»[71], entonces *cualquier creyente es ya un místico en potencia*. Y a la inversa: *el místico es sólo un creyente;* incluso él camina en régimen de fe, y no de visión. Ni siquiera la más deslumbrante de sus experiencias de Dios puede ser experiencia del *status termini;* será siempre y necesariamente una experiencia marcada por su condición itinerante; no podrá ostentar la inmediatez y explicitud propia del «ver cara a cara», sino que acaecerá «como en un espejo, en enigma» (1 Co 13,12)[72].

Por último, «todo es gracia», en efecto; pero esa gracia[73] lleva impresas las señales de la vida, pasión y muerte del Siervo de Yahvé. Acaso lo más desconcertante del misterio de la cruz de Cristo sea que, lejos de ahorrar el sufrimiento a sus discípulos, se lo garantiza. Al que quiera gustar del don de Dios se le va a preguntar si está dispuesto a beber el cáliz que el Siervo bebió (Mt 20,22). Si la gracia es, en resumidas cuentas, filiación, la experiencia de la gracia no será sino experiencia de la filiación *tal y como se dio en el que es, por antonomasia, el Hijo*. «El cual, aun siendo Hijo, *con lo que padeció* experimentó la obediencia» (Hb 5,7-8): *la experiencia filial privilegiada lo es de obediencia sacrificada y de servicio amoroso a los hermanos*.

Así pues, preguntarse por la experiencia *cristiana* de la gracia es preguntarse cómo realizó Cristo su condición filial. La respuesta podría ser ésta: «la manera concreta que tuvo de ser Hijo de Dios fue justamente teniendo hambre, comiendo, hablando con los amigos y llorando cuando los perdía, rezando, etc. Esa fue la manera concreta. No era un hombre, además de ser Hijo de Dios, sino que era la manera concreta como él vivía

---

71. RAHNER, *ET* III, 103s.

72. Ningún hombre, ni siquiera Jesús de Nazaret (BALTHASAR, H. U. VON, *Ensayos teológicos* II, Madrid 1964, 57-96), puede ser a la vez *viator* y *comprehensor;* he ahí por qué tiene razón Rahner cuando sostiene que la experiencia mística difiere de la ordinaria experiencia de la gracia *gradualmente, no esencialmente*.

73. Que —repitámoslo de nuevo— «es no percibida, sino co-percibida», porque «sólo se da como experiencia concomitante» (GONZÁLEZ FAUS, 709s.; cf. *supra*, notas 68 y 69).

humanamente su propia filiación divina». Tal fue «la experiencia de su propia filiación divina». Si él es «la experiencia subsistente de Dios», entonces «la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos... No es experiencia al margen de esto, sino es justamente la manera de experienciar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste»[74].

6. La dimensión pneumatológica: el gozo del Espíritu

La gracia es gracia de Cristo, conformación con él de los que vivimos su vida, en virtud de la cual devenimos hijos en el Hijo. Pero todo esto sucede merced al Espíritu[75]. Por su resurrección Cristo ha sido «constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad» (Rm 1,4); más aún, Cristo resucitado es, él mismo, «espíritu vivificante» (1 Co 15,45), es decir, se convierte en dador del Espíritu a los que creen en él: Lc 24,49; Hch 1,5.8; Jn 14,16.25.26; 16,7. Antes de la resurrección «aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,39).

El Espíritu Santo es, pues, «el Espíritu de Cristo» (Rm 8,9; Flp 1,19) o «el Espíritu del Señor (Jesús)» (2 Co 3,17). Es él quien nos hace «nacer de nuevo» (Jn 3,4-8) y nos habilita en consecuencia para dirigirnos a Dios como *abbá* (Rm 8,15; Ga 4,6); él es también el dinamizador permanente de la nueva vida en nosotros, realizando nuestra transformación progresiva. Por eso la inhabitación trinitaria ha sido comúnmente «apropiada» a la tercera persona de la Trinidad: los cristianos somos «templos del Espíritu», que «habita en nosotros» (Rm 8,9.11; 1 Co 3,16-17; 6,19).

Por otra parte, es al Espíritu (que «sopla donde quiere»: Jn 3,8) a quien hay que atribuir la difusión anónima de la gracia

74. ZUBIRI, 331, 333.
75. LADARIA, 378ss.; SCHILLEBEECKX, 461-464; BOFF, 262-274; PHILIPS, 358-364. Para los textos paulinos y joánicos que serán citados a continuación, vid., respectivamente, CERFAUX, 245-259, y CAPDEVILA, 235-247.

al margen de sus cauces institucionales: en «todos los hombres de buena voluntad... actúa la gracia de modo invisible», pues «*debemos creer* que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que... se asocien al misterio pascual» (GS 22,4.5); él es también quien está a la obra allí donde los hombres «se entregan al servicio temporal» (GS 38). El es en fin quien *anima* a la Iglesia, la edifica como comunión, la santifica y le otorga capacidad expansiva: «las iglesias... se edificaban y progresaban... por la asistencia del Espíritu» (Hch 9,31; LG 4; AG 4; 15,1).

El *don* del Espíritu, dado como «arras», primicias» o «prenda» de la plenitud futura (2 Co 1,22; 5,5; Rm 8,23; Ef 1,14) consiste en realidad en los *dones* del Espíritu (1 Co 12), a los que corresponden sus *frutos,* que se resumen en un «vivir y obrar según el Espíritu» (Ga 5,22-25). Entre tales frutos Pablo destaca «la alegría y la paz» fundadas en «el amor de Dios que inunda nuestros corazones *por el Espíritu Santo que nos ha sido dado*» (Rm 5,5). De ese amor divino, tan gratuito como desbordante, se hace eco el apóstol en uno de los pasajes más vibrantes del Nuevo Testamento: «estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro... ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rm 8,38-39)[76].

La existencia cristiforme es, pues, existencia *pneumática,* a saber, *resucitada,* en cuanto partícipe de la resurrección del Señor (1 Co 15,42-49). Lo que Pablo llama el «cuerpo espiritual» de nuestra resurrección es la condición humana inhabitada por el poder transfigurador del Espíritu, *ya a la obra desde ahora;* su rasgo distintivo ha de ser, por tanto, el profundo sentimiento de gozo y paz interior. Todo lo cual significa que *la experiencia de la gracia,* de la que hablábamos en el apartado anterior, acontece en el Espíritu y por ello *es experiencia felicitante*.

En esta cualidad felicitante de la comunición del Espíritu insiste Pablo reiteradamente cuando exhorta a los cristianos a

76. Vid. *supra,* nota 33.

«alegrarse», a «estar *siempre* alegres en el Señor» (2 Co 13,11; Flp 3,1; 4,4; 1 Ts 5,16), o cuando da testimonio de su propia vivencia personal: «estoy lleno de consuelo y sobreabundo de gozo en todas nuestras tribulaciones» (2 Co 7,4). También Juan se expresa de modo análogo: «os he dicho esto para que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea colmado» (Jn 15,11); «vuestra tristeza se convertirá en gozo», un gozo tal que «nadie os lo podrá quitar» (Jn 16,20.22) porque es el «gozo colmado» del propio Cristo (Jn 17,13)[77].

Todos estos textos neotestamentarios sobre la alegría cristiana son otras tantas expresiones de una experiencia real y actual. Su fuente es, obviamente y a tenor de lo señalado más arriba, el don del Espíritu, que *fructifica* en gozo y paz. Si en efecto poseemos *ya*, en arras o primicias, ese don, entonces poseemos *ya* la felicidad escatológica incoativamente; ésta —como la propia vida eterna— no es algo que deba diferirse hasta el *éschaton*, sino que se dispensa y se disfruta en el *ahora* de la efusión del Espíritu.

Así pues, *la existencia cristiana ha de estar presidida por la alegría cristiana en el gozo del Espíritu*. La antropología teológica ha desatendido sistemáticamente el tema de la felicidad, entregándolo a la escatología y a sus consideraciones sobre la *visio beata*[78]. Es significativa al respecto la ausencia de la voz *Felicidad* en diccionarios teológicos recientes[79], que con-

---

77. La virtualidad felicitante del don del Espíritu es descrita antológicamente por la liturgia en los himnos de Pentecostés *Veni creator Spiritus* y *Veni Sancte Spiritus*.

78. «Los teólogos que han escrito sobre este concepto [la felicidad] han identificado esa condición de *makarios* o *beatus* con el estado de los justos en el cielo, y han solido insistir en que esa felicidad consiste en la visión inmediata de Dios..., *visión beatífica*»; «...los teólogos han insistido siempre en que el premio de la vida es la contemplación de Dios, lo que suelen llamar la visión beatífica»; «...los teólogos lo reducen todo a la visión beatífica de Dios... Confieso que siempre me ha repelido un poco [esta tesis]»: MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Madrid 1987, 106, 365, 368, 372. Huelga decir que este juicio adolece de un notorio anacronismo; el concepto de *visión de Dios* con que opera hoy la teología no es el que describe nuestro pensador; vid. *supra*, nota 42.

79. Por ejemplo, *CFT, DTI, SM;* etc; El monumental *LTK* sí contiene

trasta llamativamente con la abundante producción ensayística y filosófica que en nuestros días se ocupa del asunto[80]. En ciertas formas de religiosidad popular, así como en algunas tendencias ascéticas basadas en una unilateral (y miope) *theologia crucis*, a la pareja *salvación-felicidad*, que debiera constituir un matrimonio estable y bien avenido, se la hace pasar por el ingrato trance de un divorcio desdichado. Se piensa que para conseguir la salvación (ultramundana) hay que renunciar a la felicidad (cismundana). ¿Qué tiene de extraño entonces que el cristianismo sea visto no ya como un mensaje de salvación felicitante, sino como la ideología de la infelicidad *terrenal*? En el fondo de este malentendido están operando dos factores: la comprensión, ya criticada, de la vida eterna como la *otra* vida; la preterición del carácter pascual (resurreccionista) de la gracia y del gozo del Espíritu.

Es urgente rehacer el vínculo entre felicidad y salvación. Si no hay dos vidas, ésta y la otra, sino una única vida que se despliega en dos fases, entonces tampoco hay dos felicidades, sino una que, al igual que la vida, debe comenzar ahora. Naturalmente, la alegría cristiana no es la *apatheía* pagana, ni la felicidad de que hablamos es lo que hoy entiende con esa palabra la civilización del bienestar: la instalación placentera en la exis-

---

el artículo *Glück*, pero flexionándolo hacia la *Glückseligkeit*. Con todo, últimamente se observan síntomas más alentadores; sirvan, como muestra, GRESHAKE, G., «Felicidad y salvación», en (VV.AA.) *Fe cristiana y sociedad moderna* IX, Madrid 1986; 119-174; PESCH, 186-188; MOLTMANN, J., *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1972; WEIMER, L., *Die Lust and Gott und seiner Sache*, Freiburg-Basel-Wien 1981.

80. Limitándonos al ámbito de lengua española y al decenio de los ochenta, además de la obra ya citada de Marías, vid. MONTOYA, J. - CONILL, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid 1985; CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid 1986 (cf. el «Epílogo»); SAVATER, F., *El contenido de la felicidad*, Madrid 1986; SÁDABA, J., *Saber vivir*, Madrid 1984; LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid 1988; GURMÉNDEZ, C., *Breve discurso sobre el placer y la alegría, el dolor y la tristeza*, Madrid 1987.

DÍAZ, C. (*Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Madrid 1987) nos ofrece una completa panorámica del tema, desde los griegos hasta nuestros días, amén de una propuesta original y sugestiva, muy en la línea del personalismo cristiano. Cf., del mismo autor, *Difícil humor nuestro de cada día*, Madrid 1991.

tencia, la mayor acumulación posible de experiencias gratificantes y de goces intensos y variados, la *buena vida* como única versión válida de la *vida buena*. El creyente sabe muy bien que el seguimiento de Jesús es un «negarse a sí mismo y tomar la cruz» (Mt 16,24). Pero sabe también que «su yugo es suave y su carga ligera» (Mt 11,30) y que nada ni nadie «le puede separar del amor de Dios manifestado en Cristo» (Rm 8,39). Por eso es capaz de vivir las horas de dolor como el viernes de pasión que conduce al domingo de pascua, y las de alegría como primicias del gozo irrevocable, y no como un producto efímero que se consume ansiosamente y que sólo deja tras de sí el regusto amargo de su fugacidad.

Por último, vivir el gozo del Espíritu es vivir una alegría *comunicativa*. En otro lugar de este capítulo se ha señalado que todo ser humano es mensajero de felicidad o infelicidad para su prójimo; que cada uno de nosotros somos —querámoslo o no— mediadores de gracia o desgracia; que, por tanto, el contacto personal con un agraciado debiera ser agraciante. Aun a riesgo de incurrir en una nueva repetición, séame lícito añadir: todo eso vale, análogamente y con mayor razón, de la comunidad de los creyentes. Ella debiera funcionar como sacramento de la felicidad escatológica, vivida al interior de la propia comunidad de tal modo que se desborda a extramuros de la misma e irradia por contagio al mundo. La Iglesia es «un icono de la Trinidad»; en cuanto tal, ha de ser la dispensadora universal de la gozosa comunión interpersonal que re-presenta[81].

Pedir que sea esto ¿es acaso pedir demasiado? Pero ¿cómo dudar que pueda serlo sin dudar de la presencia en ella del Espíritu? En todo caso, es claro que sólo lo será en la medida en que cada uno de sus miembros vivamos solidaria y gozosamente en «la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo» (2 Co 13,13).

---

81. KASPER, W., «La Iglesia como comunión: un hilo conductor en la eclesiología del Vaticano II», en *RCI* 1 (1991), 50-64.

ÍNDICE ONOMÁSTICO